



# मीमांसा-दर्शन

( महर्षि जैमिनि-प्रवर्तित विचार-शास्त्र का  
संगोलाचनात्मक अध्ययन )

निर्देशक—

आचार्य श्री पट्टाभिराम शोस्त्री

मीमांसा न्याय रेसरी

कलकत्ता विश्वविद्यालय, कलकत्ता

लेखक—

मदन मिश्र शास्त्री 'मीमांसाचार्य'

प्राध्यापक-महाराजा सस्त्रुत कॉलेज, जयपुर,  
प्राधुनिक यूरोप का इतिहास, नवीन यूरोप, चारु चुना  
त्रिचली आदि के लेखक

संस्थापक-श्री भारतीय साहित्य विद्यालय, जयपुर

प्रकाशक—

रमेश बुक डिपो

त्रिपालिया बाजार,

जयपुर

प्रकाशक

राधाकृष्ण माहेश्वरी

रमेश बुक डिपो,

जयपुर

सर्वाधिकार प्रकाशक के आधीन है ।

मुद्रक

दयाशकर पाठक

जयपुर प्रिन्टिंग वर्क्स

जयपुर

## वक्तव्य

आर्यावर्त के सभी ज्ञान भण्डारों एवं विश्व विद्यालयों की एम० ए० (संस्कृत और दर्शन) परीक्षा में जहाँ भी भारतीय दर्शन की चर्चा आती है—मीमांसा दर्शन का भी अपना निजी स्थान रहता है। इस विषय पर कोई स्वतन्त्र ग्रंथ अब तक हिन्दी में नहीं था। अब, जब वह राष्ट्रभाषा हो गई है, तब तो ऐसे ग्रंथों की आवश्यकता और भी बढ़ जाती है। इसी महान् अभाव को देखकर मेरे शिष्य आचार्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री ने मुझे इस आर प्रवृत्त होने का आदेश दिया—यह उसी आदेश का एक क्रियात्मक रूप है।

म नहीं जानता—उनकी आज्ञा का मैं कहा तक पालन कर पाया हूँ—पर मैं यह अवश्य कह सकता हूँ कि उनके श्रीचरणों में ७-८ वर्ष तक (जब वे महाराजा संस्कृत कालेज, जयपुर के अध्यक्ष थे) रह कर मैंने इस विषय में जो कुछ सीखा है—उसे यहाँ प्रस्तुत करने में अपनी दृष्टि से कोई कमी नहीं रखी है। इसके इस रूप तक आने में उनका तो सब कुछ है ही—पर उनके अतिरिक्त भी अनेक महामनाओं की प्रेरणाएँ, आशीर्वाद और सहाय्य इसका निमित्त हैं। अथवा चासवीं शताब्दी के एक नवयुवक के लिए दर्शन जैसी गम्भीर ज्ञान धारा पर कुछ भी लिखना कोई सहज कार्य नहीं है, फिर मीमांसा-दर्शन तो और भी अधिक अगाध विचारशीलता, वैदिक अध्ययन, चिन्तन तथा मनन की अपेक्षा रखता है—जिनमें एक का भी अनुष्ठान इस संक्रमणशील काल में—विशेषतः मेरे जैसे व्यक्ति के लिए जिनका अधिक से अधिक समय कालेज, भारत सेवक समाज, श्री भारतीय साहित्य विद्यालय जैसी संस्थाओं और एक पर एक आने वाली पारिवारिक समस्याओं में नीतता है—कितना कठिन है—यह वही जानता है—जिस पर



अनेक दायित्व होते हैं। स्वभावतः भी अच्छे कामों में अनेक विघ्न आया ही करते हैं। फिर भी कृपा है—यायुनन्दन और गुरुजनों के आशीर्वाद की—जिसके सबल पर सन् १९४७ से चल रहा यह प्रयास मूर्त रूप में तो आ सका है।

यों तो मीमांसा-दर्शन बहुत बड़ा विषय है। महामना कुमारिल के शब्दों में यह एक ही विद्या अनेक विद्याओं का भण्डार है। सैकड़ों एक से एक उत्कृष्ट लेखकों ने गणनातीत पृष्ठों के द्वारा इस भण्डार को पूर्ण किया है—जिसके तत्त्व को ४००-५०० पृष्ठों के एक ग्रन्थ में रत देने का काम करना तो एक अतिशयोक्ति के सिवा और कुछ नही है। इसके एक एक विषय पर ऐसे अनेक ग्रन्थ प्रस्तुत किये जा सकते हैं व अन्य भाषाओं में किये भी गये हैं। यह तो उन सबकी रूपरेखा मात्र है—जिसको निचारकाण्ड, ज्ञानकाण्ड और कर्मकाण्ड, इन तीन भागों में विभाजित कर प्रस्तुत किया गया है। विचारकाण्ड मीमांसा के सम्प्रदाय में उठने वाले सम्पूर्ण प्रश्नों और समस्याओं के समाधान का प्रयत्न है, तो ज्ञान और कर्मकाण्ड उसके सिद्धान्तों का संकलन। जिज्ञासा की प्रचुरता ने विचारकाण्ड का आकार बना कर दिया है, ज्ञान और कर्मकाण्ड उससे आपत्तिक रूप में सन्निहित हैं। इनमें भी कर्मकाण्ड—जो कि इस दर्शन का प्रमुख विषय है, अत्यन्त ही सन्निहित है। यह देखकर प्रायः सभी विचारकों को आश्चर्य होगा, पर इसके भी कई एक कारण हैं। वैसे तो सम्पूर्ण अध्यायों के एक एक अधिकरण का एक एक अलग अलग सिद्धान्त है और वहीं के कारण कर्मकाण्ड विस्तृत प्रतीत होता है। किन्तु उसके व्यापक और सामान्य अध्ययन के अनन्तर जो मूल भूत सिद्धान्त स्थिर होते हैं, वे ही वस्तुतः कर्मकाण्ड का संचालक हैं। इसलिए कर्मकाण्ड का विवेचन करते समय उन मूल भूत सिद्धान्तों की ओर ही दृष्टि जाना स्वाभाविक और आवश्यक है। वहाँ

१ श्रेयासि बहुविघ्नानि,

२ मीमांसाख्या तु निश्चेयं, बहुविधान्तराभिता।

तक मेरा ध्यान है, मैं उनसे निरूपण में का न्यूनता नहीं रख पाया हूँ, चाहे इसका आकार छोटा बना हो, यों बड़ा। ये तीनों काड मिला पर पूर्ण हैं। मेरा मानना है कि यह चाहे मीमांसा का सर्वस्व न हो, किन्तु सबस्व तक पहुँचने का साधन अवश्य है। और गोविन्द की अपेक्षा गोविन्द तक पहुँचाने वाले गुरु की अधिक महत्ता हमारी परम्परागत देन है<sup>१</sup>। इस दृष्टि से तो यह उस सर्वस्व से भी अधिक महनीय हो जाता है।

रहा प्रश्न—इसकी मौलिकता का। इस निषय में मेरे विचार महाकवि तुलसीदास और महामहोपाध्याय डा० श्री गंगानाथ झा से भिन्न नहीं हैं। तुलसीदास जी ने जिस प्रकार अपने “रामचरितमानस” में कहा है कि—यह नाना, पुराण, निगम और आगम का संकलन है, उसी प्रकार प्रस्तुत ग्रंथ भी मीमांसा पर अनेक महामनाओं द्वारा अब तक किये गये कार्यों का एक तुच्छ समग्र मात्र है। अपनी “प्रभाकर स्कूल ऑफ मीमांसा” नामक रचना की भूमिका में उसकी मौलिकता के सम्बन्ध में विचार व्यक्त करते हुए स्वर्गीय डा० श्री गंगानाथ झा ने कहा है कि—“वैसे तो इस प्रकार के दर्शनों पर लिखा गया कुछ भी नवीन न होने के कारण मौलिक नहीं है, फिर भी यह मौलिक है, क्योंकि अपने ढंग से व्यक्त किया गया है।” यही सध्य इस ग्रंथ पर लागू होता है, क्योंकि यह उन्हीं के पद चिह्नों पर तैयार किया गया है व मेरे साथ सवलित होकर उत्पन्न हुआ है।

दूसरी बात—जो आज के युग की सबसे बड़ी समस्या बन गई है, वह है—भाषा की कठिनता की। भाषा में थोड़ा सा भी प्रवाह और प्रौढ़ता यदि आ जाती है, तो आज के आलोचक—विशेषतः स्नातक लेखक को कोसने लगते हैं। मुझे व्यक्तिशः इसका अनुभव है, क्योंकि मेरे आधुनिक

१—गुरु गोविन्द दोऊ रखे, काँवे लागू पाय।

बलिहारी गुरु आपकी, गोविन्द निया बताय ॥

(कबीर)

२—नानापुराणानिगमागमसंगत यत्।

रामायणे निगन्तैकवचिदन्यतोऽपि ॥

यूरोप के इतिहास के प्रकाशित होने के अनन्तर मुझे इस प्रकार के अनेक सदेश मिल चुके हैं। यह तो उससे भी अधिक प्रौढ़ है—इसनिये मुझे अधिक भय है। दर्शन स्वयं एक गर्भीर विषय है—किर भी उसे प्रौढ़ भाषा में व्यक्त करने पर उसकी कठिनता का बढ़ जाना स्वाभाविक ही है। किन्तु यह तो उच्चकोटि के जिज्ञासुओं और उत्तम श्रेणियों के स्नातकों को ध्यान म रत कर लिया गया है, इसलिए मेरा निश्वास है कि यह इस प्रकार के आक्षेपों से मुक्त रहेगा। संस्कृत से सम्बंध होने के कारण भाषा में यह एक प्रवाह सा बन गया है—जिसको निकाल बाहर करना मेरी शक्ति के बाहर है। मेरे मंतव्य में इस प्रकार के उच्च स्तर के ग्रंथों की भाषा में विषय के अनुसार प्रौढिमा का होना स्वाभाविक भी है। अन्यथा हमारी राष्ट्रभाषा के साहित्यिक रूप का निखरना कठिन होगा। आशा है, सहृदय पाठक मेरे इस मंतव्य और मेरी इस निवशता से सहमत होंगे। किर भी मैं भाषा ही नहीं, प्रकाशन आदि सभी दृष्टियों से होने वाली संपूर्ण त्रुटियों के लिए क्षमा-याचना के साथ साथ अग्रिम संस्करण के लिए मार्ग दर्शन की आशा रखता हूँ।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है—इसके इस रूप तक पहुँचने में अनेक महामनाओं के आशीर्वाद, प्रेरणायें और सहयोग ही मुख्य निमित्त हैं। उनमें सबसे पहले उन शत, अशत महान् आत्माओं का मैं इतना हूँ—जिनकी प्रत्यक्ष, अप्रत्यक्ष रचनाओं के आधार पर यह निर्मित हो सका है। विशेषतया इसने विचार कांड के प्रस्तुत करने में संमाननीय महामहोपाध्याय डा० आउमेश मिश्र एवं ज्ञान व कर्मकांड के प्रस्तुत करने में श्रद्धा य महामहोपाध्याय श्री चित्र स्वामी शास्त्री के साहित्य से सबसे अधिक योग मिला है—जिसके लिए मैं अतिशय नति के साथ दाना ही महा मनाओं का आभार स्वीकार करता हूँ। इनके अतिरिक्त राजस्थान के शिक्षा मंत्री मास्टर श्री भोलानाथ, राजस्थान विश्वविद्यालय के भू० पू० उपकुलपति डा० श्रीमधुरालाच शर्मा, महाराजा मंसूख कालेज जयपुर के

अत्यद् श्री माधवकृष्ण शर्मा एवं मेरे अभिप्रेता के अत्यापक प्रोफेसर श्री गंगाधर द्विवेद के पथ प्रदर्शन और योगदान का भी मैं सतत ऋण रहूँगा । इसके प्रकाशक श्री राधाकृष्ण माहेश्वरी मेरे ही नहीं, श्री भारतीय साहित्य विद्यालय, जयपुर के अनुसन्धान विभाग ने भी धन्यवाद के पात्र हैं— जिसकी यह देन है । वस्तुतः अर्थाभाव के कारण जो काम विद्यालय का अनुसन्धान विभाग नहीं कर सका—उसको बेगल राष्ट्रभाषा की सेवा की वृत्ति से राधाकृष्णजी ने पूर्ण किया है । इसने द्वारा इस दर्शन के जिज्ञासुओं एवं संस्कृत तथा दर्शन लेकर एम० ए० में प्रविष्ट होने वाले छात्रों की जिज्ञासा यदि कुछ भी शांत हुई, तो मैं अपना श्रम सफल समझूँगा और दर्शन की अन्य धाराओं पर कुछ लिखने का प्रयास करूँगा ।

वसन्त पंचमी १९५४  
अनुसन्धान विभाग  
श्री भारतीय साहित्य विद्यालय,  
जयपुर

विनीत  
मदन मिश्र



मीमांसा दर्शन के भारत विख्यात विद्वान्—  
 आचार्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री के



कर कमलो में—

चन्दनीयचरण !

इन सात वर्षों के सन्निप्त समय में आपकी माता के समान ममता, पितृ तुल्य स्नेह, गृहस्पति की सी वाक्पटुता, शंकर के से अद्वैत, गणपति की सी लेखनकुशलता, यश की सी शिष्यजन-वत्सलता और जैमिनि की सी महनीय जिज्ञासा से यह चैतन्य शून्य मस्तिष्क आपके सतत आत्मेवासी होने पर भी अपनी असमर्थता के कारण—जो थोड़ा बहुत ग्रहण कर पाया है—उसका यह सकलन आज श्रीमान् के कर-कमलों में अर्पित करते हुए संकोच का अनुभव हो रहा है, किंतु यह जैसा भी है—आपका है, इसीलिए आपके अर्पित है। आपकी स्वाकृति इसकी अपूर्णता को पूर्ण कर देगी।

त्वदीय वस्तु गोविन्द । तुभ्यमेव समर्पये ।

आचार्य पट्टाभि-अभिनन्दन समारोह

जयपुर

कृपा पान

मडन मिश्र

## राजस्थान सरकार के शिक्षा-मन्त्री जी की सम्मति

---

“श्री मंडन मिश्र” द्वारा रचित “मीमांसा-दर्शन” मैंने पढ़ा । श्री मिश्र का प्रयत्न सराहनीय है और इसके लिए मैं उन्हें बधाई देता हूँ । पुस्तक में संस्कृत साहित्य के आधार पर मीमांसा के सिद्धांतों को सुन्दर ढंग से प्रस्तुत किया गया है । आशा है, हिन्दी जगत् में इस पुस्तक का अच्छा स्वागत होगा ।

नसन्त पंचमी  
१९५४

भोलानाथ  
शिक्षा-मन्त्री, (राजस्थान)

अ० भा० संस्कृत साहित्य सम्मेलन के भूतपूर्व अध्यक्ष  
महामहोपाध्याय, शास्त्ररत्नाकर, बंगाल  
सरकार के पौराणिक अनुसन्धाता

श्रद्धेय आचार्य श्री चिन्न स्वामी, शास्त्री का  
शुभाशीर्वाद

पं० मण्डन मिश्र (मदनलाल शर्मा) मीमांसाचार्य, व्याकरण शास्त्री,  
साहित्यरत्न, लेखचरार, महाराजा संस्कृत कालेज, जयपुर द्वारा रचित  
“मीमांसा दर्शन” के मुख्य मुख्य अंश मैंने ध्यानपूर्वक सुने । यह पुस्तक  
गम्भीर अध्ययन व अनुसन्धान के साथ लिखी गई है । प्रीट व प्राजल  
हिन्दी में यह मीमांसा के सिद्धान्तों का सुन्दर प्रतिपादन करती है । हिन्दी  
के दार्शनिक साहित्य को इससे अधिक पुष्टि प्राप्त होगी ।

अच्छे मीमांसक-संप्रदाय से मीमांसा दर्शन का यथावत् अध्ययन कर  
उसमें पांडित्य को रखते हुए पं० मण्डन मिश्र की इस सुन्दर कार्य में प्रवृत्ति  
श्लाघनीय है । इस पुस्तक का प्रकाशन हिन्दी जगत् के लिए उपकारक  
सिद्ध होगा ।

अतः मैं पण्डित जी को हृदय से आशीर्वाद करता हुआ ईश्वर से  
प्रार्थना करता हूँ कि इनका उत्तरोत्तर श्रेय बढ़े ।

वसन्त पंचमी

१९५४

चिन्नस्वामी शास्त्री



महाराजा संस्कृत कालेज, जयपुर के अध्यक्ष तथा  
 राजस्थान संस्कृत शिक्षणालयों के  
 प्रधान निरीक्षक  
 आचार्य श्री माधव कृष्ण शर्मा एम० ए० एल०  
 की सम्मति

राजस्थान के सर्वप्रथम मीमांसाचार्य श्री मंडन मिश्र शास्त्री द्वारा  
 लिखित मीमांसा-दर्शन का मैंने अवलोकन किया। यह ग्रन्थ गम्भीर  
 अनुसंधानपूर्ण व समालोचनात्मक अध्ययन एवं परिश्रम के साथ मीमांसा  
 के भारत विख्यात विद्वान् आचार्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री के तत्वावधान  
 में प्रस्तुत किया गया है—इसी से इसकी प्रामाणिकता स्पष्ट है। इसके  
 लिखते समय भी श्री मिश्र ने मुझ से इस विषय में सम्पर्क रखा है। इस  
 दर्शन पर हिन्दी में यह पहला प्रयास है। संस्कृत व दर्शन की एम० ए०  
 आदि उच्च परीक्षाओं में जहाँ यह विषय निर्धारित रहता था, इस प्रकार  
 के ग्रन्थ का जो अभाव प्रतीत होता था—मेरा विश्वास है कि यह इससे दूर  
 हो जायगा तथा इस विषय के जिज्ञासुओं को मीमांसा का सामान्य परिचय  
 इससे मिल सकेगा। मैं भारतीय विश्वविद्यालयों एवं उच्च पुस्तकालयों  
 में इस ग्रन्थ का प्रचार चाहता हूँ।

माधवकृष्ण शर्मा

## अनुक्रमणिका

विषय	पृष्ठ
प्रस्तावना	१
सामान्य परिचय	७

मीमांसा का शब्दार्थ, शास्त्रिक महत्त्व, प्रायोगिक इतिवृत्त । मीमांसा का उद्देश्य । मीमांसा की अनेक रूपता समयविद्या, अथवा अथवा तर्कविद्या, मीमांसा, पूर्वमीमांसा, पूर्वतन्त्र, विचारशास्त्र, अध्वर मीमांसा, वाक्य शास्त्र । विचार की प्रणाली-शास्त्रसंगति, अध्यायसंगति, पाठसंगति, आक्षेपसंगति, दृष्टांतसंगति, प्रत्युदाहरणसंगति, प्रामाणिकसंगति, उपोद्धातसंगति, अपवाद-संगति ।

### विचार-कांड

१ मीमांसा की शास्त्रीयता	३७
२ दर्शन और मीमांसा	४०

दर्शन की परिभाषा, दर्शन का दृष्टिकोण, दर्शन का विकास, दृष्टिकोण की विभिन्नता, विविध विभाग, मौलिक एकता । दर्शन की देन—राग-द्वेष का बहिष्कार, निश्चिन्त-धृत्य, जीवन की विशालता, साहित्य की स्थायिता । प्रथम वर्गीकरण—काल्पनिक क्रम । समुदायत्रयी—प्रथम समुदाय, दूसरा समुदाय, तृतीय समुदाय ।

३ पूर्व और उत्तर मीमांसा	६७
--------------------------	----

एकशाल्मता, शास्त्रमेद, स्वतंत्र अस्तित्व, पारस्परिक अभेद ।

विषय

पृष्ठ

४ जैमिनि और व्यास

७५

जैमिनि सूत्र, व्यास सूत्र, गुरु शिष्य भाग ।

५ जमिनि

८३

सूत्रकार जैमिनि, एक सफल रचयिता, एक महान् उपकारक, एक सफल शिक्षा शान्धी, एक योग्य नियामक और श्रेष्ठ समीक्षक, एक उदार-समन्वयवादी, एक महान् आस्तिक, एक आदर्श परम्परा पालक । अधिकृत समाजवादी भूमि के सम्बन्ध में, स्त्रियों की समानाधिकारता, दासी नहीं स्वामिनी, शूद्र और उमकी अपरतन्त्रता । एक वैज्ञानिक, भ्रान्त धारणा, लिप्सा नहीं त्याग, दान नहीं मजदूरी, प्रत्यक्ष नहीं प्रतिनिधि । पैतृक संपत्ति-वाद, ऐतिशायन, कार्पणीजिनि, लावुक्यायन, कामुक्यायन, आनेय, आलोग्यन । मन्त्रमण्डलीन आचार्य—कासट्टुत्तन और आपिशालि, उपवर्ण और बोधायन, भवत्स ।

६ स्वर्णयुग (शिवर स्वामी)

१३०

सामान्य परिचय, जीवन परिचय, काल, देश, भाषा, शैली, प्रमुख देन । त्रिवेणी—भट्टमत प्रभाकरमत, मुरारिमत । भर्तृमित्र—भर्तृमित्र के सिद्धान्त ।

७ भट्ट-परपरा

१५५

सामान्य-परिचय । आचार्य कुमारिल भट्ट—देश और काल, उसका साहित्य, एक भाषा विशेषज्ञ, शैली, व्यक्तित्व, एक महान् लक्ष्य, आचार की महत्ता, जातीय गौरव, लोक और वेद का समन्वय, मीमांसा में अनन्य अर्थात् लोकजन्यता, वेदान्त में अनन्य आस्था, सामाजिक मान्यताएँ, निष्पक्ष समीक्षक स्त्रियों की मान्यता । मंडन मिश्र—जीवन और काल, कुमारिल से सम्बन्ध, रचनाएँ, शैली । उम्बेक, वाचस्पति मिश्र—देव स्वामी, मुचरित मिश्र । महान् पार्थसारथि मिश्र—ज्यापक अध्ययन और वैदुष्य, उसकी रचनाएँ, भा मिश्र की शैली, पार्थसारथि का जीवन । भवदेव भट्ट,

सोमेश्वर भट्ट, परितोष मिश्र, हलायुध भट्ट चिदानन्द पंडित, गंगाधर मिश्र, वेदान्तदेशिक । माधवाचार्य—परिचय, काल, अगाध विद्वत्ता और रचनायें । इन्द्रपति ठाकुर, रामकृष्ण भट्ट, रघुनाथ भट्टाचार्य, अन्नभट्ट, अण्णयनीक्षित, विजयीन्द्र तीर्थ, बैकुण्ठेश्वर दीक्षित, नारायण भट्ट प्रथम, लौगाक्षि भास्कर, भट्टकेशव, नारायण भट्ट द्वितीय, शंभु भट्ट प्रथम, नीलकण्ठ दीक्षित, शंकर भट्ट द्वितीय, दिनकर भट्ट, नारायण पंडित, कमलाकर भट्ट, अनन्त भट्ट, विश्वेश्वर उपनाम गागाभट्ट, आपदेव द्वितीय, अनन्त देव प्रथम, अनन्त देव द्वितीय, जीवदेव, यौहदेव । रंघदेव मिश्र—इसकी रचनायें और शैली । शंभु भट्ट, राजचूडामणि दीक्षित, वैष्णवाचार्य, गोपाल भट्ट द्वितीय, राघवेन्द्र यति, रामकृष्ण दीक्षित, सोमनाथ दीक्षित, यजनारायण दीक्षित, गंगाधर भट्टाचार्य, वैद्यनाथ तत्सत्, मुरारि मिश्र तृतीय, भास्कर राय, वासु देव दीक्षित, वैद्यनाथ पायगु डे, रामानुजाचार्य, नारायण तीर्थ, ब्रह्मानन्द सरस्वती, राघवानन्द सरस्वती, नालकृष्णानन्द, उत्तमश्लोकीर्थ, कृष्ण-यज्वन्, रामेश्वर । पय्यूरवश—परमेश्वर द्वितीय, परमेश्वर प्रथम—निवास-स्थान और नामकरण, काल ।

## ८ प्रभाकरपरपरा

२५६

प्रभाकर मिश्र—मुमारिल और प्रभाकर, पौर्वापर्य, काल, रचनायें, शैली, महान् विचारक, उसका नेन । शालिकनाथ मिश्र—देश और काल, उसकी रचनायें और शैली । भवनाथ मिश्र, गुरुमताचार्य 'चंद्र', नदीश्वर, भट्टविष्णु, वरदराज ।

## ९ मुरारिपरपरा

२८०

मुरारि मिश्र—रचनायें, काल, उसके विचार, विद्वानों द्वारा आदर ।

## १० समीक्षा

२८५

## ११ आधुनिक काल

२८८

विषय

~ ३१ पृष्ठ

सामान्य-परिचय, दो धारायें, श्री गगनाय भा, कुण्डलेश्वरी शास्त्री, सुदर्शनाचार्य, कृष्णनाथ न्यायपदानन, वामन शास्त्री, गोपीनाथ कनिराज, पी० बी० काणे, पशुपतिनाथ शास्त्री, डा० ए वी कीध, कर्नल जी ए, जैराम, वैकुण्ठशास्त्री, श्री चिन्न स्वामी शास्त्री, डा० श्री उमेश मिश्र, श्री टी आर चिन्तामणि, श्री रामस्वामी शास्त्री, श्री पद्मभिराम शास्त्री ।

१२ भीमासा की उपयोगिता

३०६

सन्निधान पर प्रभाव, साहित्यिक महत्त्व, अन्य शास्त्रों से संबंध, वैदिक मान्यता ।

ज्ञान ऋड

सामान्य परिचय

३१७

१ ईश्वर

३१६

२- वेद का अपौरुषेयत्व

३२८

३ शब्द-रूढ

३३०

शब्द का महत्त्व, शब्द का स्वरूप, शब्द और अर्थ का सम्बन्ध, पर और अर्थ, वाक्य और अर्थ, शब्दार्थ भाति या व्यक्ति ।

४ आत्मा

३४५

शरीरात्मवाद, विज्ञानात्मवाद, इन्द्रियनिरूपण ।

५ सृष्टि प्रपञ्च और मोक्ष

३५३

सृष्टि, आत्मपरिणामवाद, प्रकृतिपरिणामवाद । मोक्षवाद—मुक्त अवस्था, मोक्ष के अधिकारी और साधन ।

६ स्वतः प्रामाण्यवाद

३६८

परिभाषा, प्रकार, प्रामाण्य स्वतः व अप्रामाण्य परत । प्रामाण्य और अप्रामाण्य स्वतः, अप्रामाण्य स्वतः और प्रामाण्य परत, प्रामाण्य स्वतः और अप्रामाण्य परत ।

विषय

पृष्ठ

७ प्रमाण परिच्छेद

३७५

प्रमाण का लक्षण और उसकी सगति, प्रमाण की आवश्यकता और महत्व, प्रमाणों की परिगणना । प्रत्यक्ष का विवेचन—प्रत्यक्ष के भेद, सविकल्पक, निर्विकल्पक की स्थापना व सविकल्पक का गृहण, सविकल्पक स्थापना, निर्विकल्पक का गृहण, निर्विकल्पक स्थापना, निर्विकल्पक का केवल चैतन्य ग्राहकत्व निर्विकल्पक की भेदग्राहकता, निर्विकल्प की व्यक्तिमात्रग्राहकता, निर्विकल्पक और सविकल्पक में मौलिक भेद, संनिकर्ष । अनुमान व्याप्ति, तीन हेतु, अनुमान के भेद, हेत्वाभाव । शाब्द—दो धारायें, तीन सहायक, श्रुतिया, पद के तीन प्रकार, वाक्य के दो भेद । उपमान । अर्थापत्ति । अनुपलब्धि ।

८ पदार्थ-निरूपण

३६८

द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, शक्ति, अभाव ।

कर्म-कांड

सामान्य परिचय

४०६

शास्त्रीय मान्यता ।

१ धर्म का लक्षण और प्रमाण

४१२

प्रमाण, विधि, अथवाद, मन्त्र, नामधेय, स्मृति, शिष्टाचार ।

२ भावना

४२६

अपूर्व ।

३ अध्यायों की रूपरेखा

४२६

कर्मभेद, अङ्गत्व, प्रयोग, क्रम, अधिकार, अतिदेश, ऊह, बाध, तन्त्र, प्रसङ्ग ।

उपसंहार



ॐ श्रीमते वायु-नन्दनाय नमः

# मीमांसा-दर्शन

## प्रस्तावना

आर्यावर्त्त प्रकृति नटी की रमणीय लीला स्थली है। महादेवी प्रकृति को अपने उमुक्त स्वरूप में विहार करने का यहाँ स्वर्णिम सुयोग मिला है। नगराज हिमालय इसकी उन्नतता, सुदृढ़ता, अभेद्यता, देव-भूमिता एवं सपन्नता का परिचय दे रहा है, तो गंगा, यमुना व सरस्वती अपने कल कल निनाद के साथ इसकी पवित्रता, सरसता व शस्य श्यामलता का सदेश पहुँचा रही हैं। इसी महामाया की असीम छत्र-छाया ने यहाँ के निवासियों को अमर शान्ति प्रदान की है व उनकी अधिकसित आवश्यकताओं की पूर्ति करने का पात्रन प्रयोग यह सदा ही से करती आ रही है। भारत का यह स्वर्णिम युग-जिसका मानव आज के मानव के समान प्रतिक्षण विवृद्धि-शील आवश्यकताओं का क्रीतदास न था, इसी के साम्राज्य से प्रभावित था। इसके वरदहस्त से तत्कालीन मानव ने जीवन-संघर्ष पर विजय प्राप्त करली थी एवं उसके चारों ओर समृद्धि का साम्राज्य था। प्रकृति की निरंकुश प्रभुता के कारण ही इस देश को विश्व का पय<sup>१</sup>-प्रदर्शक बनने का श्रेय प्राप्त था एवं इसकी गुण-गरिमा के समुज्ज संपूर्ण ससार नत-मस्तक था। अतएव देवता भी

१—एतद्देशप्रसूतस्य, सकाशादप्रजन्मन ।

स्व स्व चरित्र शिखरेन्, पृथिव्या सर्व-मानवा ॥

(मनु-स्मृति २ पृष्ठ १)



इसमें अतर्कित होकर स्वयं को कृतकृत्य समझने थे। बौद्धिक और नैतिक बल का ही एकमात्र आधिपत्य था। विभव तो यहाँ मूर्तिमान् हो कर नृत्य कर रहा था—जिसके आधार पर आज भी इसे सोने की चिड़िया कह कर पुकारा जाता है। यहाँ की प्रजा अत्यन्त सभ्य, सुशिक्षित, मधुरित्र और नैतिक-बल-संपन्न थी कि जिसके सव्यय में कोई भी शासक गर्व कर सकता था—

न मे स्तेनो जनपदे, न कदर्यो न मद्यप ।

नानाहिताग्निर्नाधिद्वान्न स्वैरो स्वैरिणी कुत ॥

इस मंगलमय वातावरण में मानव मस्तिष्क की धारा का परम विकसित होकर लोह की ओर से पराङ्मुख हो जाना असंभव व अस्थायिक न था। मस्तिष्क को गति वैयक्तिक लाभ एवं सामाजिक प्रतिष्ठा की सीमा पार कर चुकी थी—क्योंकि इनकी न आवश्यकता थी व न इनके लिए कोई क्षेत्र ही रह गया था। आज ये राजनैतिक रोड़ों की तो कल्पना तक न थी। ऐसी स्थिति में केवल आत्मिक उन्नयन ही एक प्राप्तव्य था—जिसकी ओर मानव अपने बौद्धिक एवं ऐन्द्रिक सामर्थ्य के साथ अग्रसर हुआ। उसकी यह अग्रगति पर्याप्त कुशलता एवं दृढता के साथ बढ़ी—जिससे इसे शीघ्र ही एक परिपाटी का स्वरूप प्राप्त हो गया। मानवीय इन्द्रियों की वृत्तियाँ महिमुखता का त्याग कर अन्तर्मुखी हो गईं—जहाँ उनका कार्य केवल आत्म-निरीक्षण ही रह गया। वस्तुतः यही आत्म निरीक्षण मानवीय विकास की पराकाष्ठा और भारतीय परंपरा का परम प्राप्तव्य ( मोक्ष ) है।

१—पराधि स्तानि व्यवृण्वत् । ( ऋग्वेदनिषद् )

२—तमेव विदिश्वानिन्द्रस्युमेति नाम्न्य पन्था विद्यतेऽयनाय ।

( यजुर्वेद-आष्टाध्यायी २-१८ )

आत्म-दर्शन के इस युग ने हमारी स्वतंत्र चिन्तन-शक्ति को प्रेरित किया। भारतीय दर्शन इसी के प्रतिफलन एवं हमारे प्राकृतिक वैभव, सामाजिक जागृति, विचार-स्वातंत्र्य, लौकिक उच्चता, उद्भट निद्वेष्टा एवं प्रिकर्मित 'वृत्तियों' के प्रतीक हैं। इस प्रकार का साहित्य किसी भी राष्ट्र के लिए गौरव को वस्तु होता है एवं वह उसके स्वर्णिम युग एवं निवृद्ध वैभव का महान् साक्ष्य है। मैक्समूलर के शब्दों में "यही राष्ट्र इस दिशा में सबसे अधिक गवशोल है और इसकी यह ज्ञान परंपरा अन्य राष्ट्रों की अपेक्षा अधिक स्पष्ट, दृढ़, प्रभावशील, अनुभव और सत्य<sup>२</sup> के अधिक निकट है"।

तत्त्वज्ञान की इस साधना का प्रवाह उत्तरोत्तर प्रगति की ओर बढ़ा। सामान्य सीमाओं को पार करते करते जब उसे लोक में अवतरित होने की आवश्यकता हुई, तो कर्म को अपना मूल माध्यम बनाना पड़ा। क्योंकि

- 1 (a)-It was only in a country like India, with all its physical advantages and disadvantages, that such a rich development of philosophical thought as we can watch in the six systems of philosophy

( भारतीय दर्शन प्राक्कथन पृष्ठ ७ मैक्समूलर )

- (b)-"But at a time when people could not yet think of public applause or private gain, they thought all the more of truth and hence they perfectly independent and honest character at most of their philosophy

( भारतीय दर्शन प्राक्कथन पृष्ठ ८, मैक्समूलर )

- 2-'Hindu philosophers seldom leave us in doubt on such important points, and they certainly never shrink from the consequences of their theories. They never equivocate or try to hide their opinions where they are likely to be unpopular

( भारतीय दर्शन प्राक्कथन पृष्ठ ९ मैक्समूलर )

इसके बिना ज्ञान क्रियात्मकता से शून्य हो कर केवल मस्तिष्क की सपत्ति मात्र रह जाता। यहाँ आकर उसे व्यावहारिक स्वरूप मिला और वह अब आध्यात्मिकता को लेकर लौकिकता में प्रविष्ट हो गया। सत्सेप में हम इसे लोक और अध्यात्म का समन्वय कह सकते हैं।

कर्म इस समन्वय का माध्यम है और वेद प्रवर्तक। सैकड़ों को मात्रा में वेद ने कहीं लौकिक तो कहीं आध्यात्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए समन्वयात्मक भावना के लक्ष्य से “यज्ञ, होम” की उपाधि देकर ये मार्ग निर्दिष्ट किये—जिनका इतना अतिशय प्रचार हुआ कि ये तत्कालीन गार्हस्थ्य-जीवन के अनिवार्य अंग बन गये। इनकी प्रतिष्ठा यहाँ तक बढ़ी कि इन्हे ही सर्वोत्तम धर्म<sup>१</sup> और इनके अनुष्ठानों को ही ‘धार्मिक अथवा धर्मात्मा’<sup>२</sup> कहा गया।

सत्सेप में ये ही यज्ञ याग प्राकृतिक महोत्सवों व नित्य-काम्य विधियों के विभिन्न प्रकारों से मानवजीवन के एक नियत कार्यक्रम थे। इनकी इन्हीं नियत तिथियों पर नियमित व्यवस्थाओं के आधार पर तो मैक्समूलर ने इनको प्राचीन भारत का “तिथि-पत्र” (कैलेंडर) कह कर समानित किया है। प्राणी-मात्र के जीवन के साथ इनका संबंध ही नहीं था, अपितु वह इन्हीं पर एक-मात्र निर्भर था। यहाँ तक कि उसकी दैनिक जीवन-चर्या के अनिवार्य जीवनीय तत्व अन्न, जल व स्वच्छ वायु की प्राप्ति का भी यही एक भंडार था। इसी लिए इसी को संपूर्ण उत्पत्तियों<sup>३</sup> का केन्द्र घोषित किया और कर्म-योग के महान्

१—“यज्ञेन यज्ञमपव्रता देवास्तनिधानीणि प्रथमायासन्” (मनुवेद ६० २ १६)

२—“यो हि यागादिकमनुतिष्ठति तधार्मिक इति समाचक्षते”

(शांखर माध्य पृष्ठ २)

३—अनाद्भवन्ति भूतानि, पर्जन्यादन्नसमव ।

यज्ञाद्भवति पर्जन्य यज्ञ सव-समुद्भव ॥

उन्नायक श्री कृष्ण ने इसे कामधेनु<sup>१</sup> की उपाधि दी। इसकी प्रभुता और सार्वदेशिकता के लिए ये ही निदर्शन पर्याप्त हैं।

त्रिधि के इस महत्त्व-संपन्न विधान पर असंख्य जन समुदाय जन्म जीवन तक मग्न किये बैठा था, तो फिर इसके विकास में भला कौन रोका अटक सकता था। इसकी व्यापकता यहाँ तक बढ़ी कि यह इस लोक की विभव प्राप्ति ही का क्या, असीम आनन्द (मोक्ष) की संपत्ति तक का मापदण्ड बन गया। जीवन में यह सर्वश व्यापृत हुआ। इसके बिना हमारे<sup>२</sup> अवस्थिति तक असंभव हो गई। जीवन के प्रत्येक भाग में इसके दर्शन हुए। किसी समय चाणी में प्राणों की आहुति तो कभी प्राणों में वायु की आहुति ने इसे शाश्वत और स्वाभाविक बना दिया। हमारा भोजन भी इसी के एक प्रकार के रूप में आहत हुआ, उसे हमने अपने आस्याद का साधन नहीं माना। वैदिक षाढ्मय इसका प्रत्यक्ष साक्ष्य है। हमारे अध्ययन अध्यापन भी इसीके निमित्त हुए। मत्सेप में ये यज्ञ-याग भारतीय जीवन के सर्वस्व थे एवं हमारे संपूर्ण जीवन चर्या इन्हीं पर निर्भर ही क्या, अपितु इन्हीं के लिए थी। इससे हम इसकी गरिमा का सहज ही अनुमान लगा सकते हैं।

यह एक सर्व-समत तथ्य है कि विचारकों के विभिन्न समुदाय अथवा असंख्य जनता के सपर्क में आने वाली विनाश शील प्रवृत्ति कभी भी एक रूप नहीं रह सकती। बारह बारह कोश के अंतर में जन्म भाषा और उच्चारण के प्रकार ही परिवर्तित हो जाते हैं, तो फिर इसके लिए तो कहना ही क्या है। इसका क्षेत्र तो अतिशय विशाल था। वास्तविक तथ्यों की निर्विघ्नता के रहते हुए भी इसके अनुष्ठान की धाराओं का

१—सहयज्ञा प्रजा सृष्टा, पुरोवाच प्रजापति ।

अनेन प्रसविष्यध्वम्, एष वोऽस्त्विष्टकामधुक ॥ (गीता ३-१०)

२—‘जातु तिष्ठत्कर्मकृत्’ (गीता)

इतस्ततः प्रवाहित हो जाना सहज था। धीरे धीरे ज्ञान के विकास के साथ साथ इतनी अधिक मात्रा में अनेक सरणियों में यह प्रवाहित हुआ कि चिनका नियंत्रण अनिवार्य हो गया। कर्म की इसी विश्रुत खलित प्रणाली को श्रुत खलित करने के लिए हो ब्राह्मण भाग एवं कल्प-सूत्रों का उदय हुआ।

किन्तु यह कार्य उतना सहज नहीं था। वेद की भिन्न भिन्न शाखाओं के प्रचार एवं याज्ञिका की विभिन्न सरणियों के प्रसार से इस ओर नियत मार्ग निर्धारित करना दुर्भर कार्य था। उस काल की परिस्थिति ने तो इसे और भी प्रपञ्चमय बना दिया था। इसी में धारण, निष्पादन एवं परिरक्षण की क्षमता अगीकृत थी। अनादि माहित्य से इसका समुद्भव था, इसीलिए इसकी अनादिता, अनन्तता और अटलता निर्विवाद थी। इसकी धारण शक्ति के कारण ही इसे धर्म और संप्रदान<sup>१</sup> शीलता के आधार पर ही “यज्ञ” कहा जाता है। इसी की विभिन्न प्रणालियाँ ब्राह्मण भागों में निर्दिष्ट की गईं, किन्तु उनके वैविध्य को एकता की ओर व विभिन्नताओं को समन्वितता की ओर अभिसर करने का एक महत्त्वपूर्ण कार्य न उनसे व न कल्प-सूत्रों से हो पूरा हो सका। जिसे हठ और आपह के साथ नहीं, किन्तु विचार के माध्यम पूरा करना था।

संक्षेप में इन्हीं यज्ञीय परंपराओं का विकास मीमांसा-दर्शन की प्रस्तावना है। यह आवश्यकता ही इसके आयोजक की जननी है और उन पद्धतियों को शास्त्रीयता व स्थायिता प्रदान कर दार्शनिकता की ओर ले जाना ही मीमांसा-दर्शन का ध्येय है।

## सामान्य-परिचय

**मीमांसा का शब्दार्थ :-**

व्याकरण के प्रचलित स्वरूप के प्रवर्तक आचार्य पाणिनि “मान्” धातु से मन् प्रत्यय का विधान कर “मीमांसा”<sup>१</sup> शब्द को निष्पन्नकराते हैं। यह मान् धातु<sup>२</sup> पूजा एवं विचार दोनों ही अर्थों में प्रयुक्त है। महर्षि कात्यायन इसी धातु से होने वाली सन् प्रतीति की “मानेर्जिज्ञासायाम्” (३-१-६) कह कर निज्ञासार्थता प्रकट करते हैं। विद्वत्समुदाय को इसी सन् की विचारार्थकता अभिप्रेत है और इसी अभिप्राय में वह इसे प्रयुक्ति पथ पर ला रहा है।

**शाब्दिक महत्त्व:-**

आर्थिक समानता के रहते हुए भी कुछ एक शब्द अपने पर्यायों से निजी विशिष्टता रखते हैं। आमिप्रायिक दृष्टि से नूतनता न रहने पर भी उनमें एक विशिष्ट शक्ति अंतर्हित रहती है, जिसे शब्द गत या शब्द विज्ञेय पर आधारित रहने के कारण “शाब्दिक महत्त्व” के नाम से व्यवहृत किया जा सकता है। शब्द की यही अन्तर्हित शक्ति काव्य के क्षेत्र में शब्दालंकार की जननी है। प्रस्तुत शब्द भी एक उसी प्रकार की शक्ति का निधान है, जिसका विद्वद्गर्ग अपरिमित काल से स्वागत करता हुआ आ रहा है। अनुसन्धान, परीक्षण, विचार, वितर्क, विवेचन आदि अनेक अभिप्राय इस एक शब्द में अविरोधपूर्वक एक साथ निहित हैं।

१—मावधदान्शाभ्यो दीर्घश्चाभ्यासस्य (पाणिनि १-१-८)

२—मान पूजायाम् भ्वादि, मान विचारे, चुरादि ।

अतएव वाङ्मय के विभिन्न अंग इस शब्द के महत्त्व से प्रभावित हुए बिना नहीं रहे। भगवत्पादाचार्य श्री शंकर ने तो इसी के साथ अपनी अक्षय्य ज्ञान राशि को ( ब्रह्ममीमांसा ) समन्वित किया। उनके क्षेत्र में यह शब्द विचारार्थकता तक ही सीमित नहीं रहा, अपितु साधारण विचारामकता की सीमा से समपेत हो कर पूजित विचारों का वाचक बन गया। इतना ही नहीं, जहाँ अधिकारण की कसौटी पर रख कर विवेचना पूर्वक विषय का निर्णय किया गया, वहाँ यही शब्द परोक्ष, विचार, वितर्क विवेचन आदि उपर्युक्त अनेक अभिप्रायों को एक साथ लेकर प्रयुक्त हुआ। जहाँ समन्वयकी समस्या उत्पन्न हुई, वहाँ इसका पदार्पण युक्ति अथवा न्यायात्मकता<sup>१</sup> को लेकर हुआ। माराशत जहाँ तक गभीरतर विषयों के सूक्ष्मतर विवेचन का प्रश्न है, वहाँ उस विशाल आशय को संक्षेप में अभिव्यक्त करने के लिए इससे उत्कृष्ट कोई शब्द प्रयुक्तिपथ पर नहीं, यह एक निर्विवाद सत्य है जो इसके “ शाब्दिक महत्त्व ” का साक्ष्य है।

### प्रायोगिक इतिवृत्त :-

वाङ्मय के प्रथम विलाम से आज तक इस शब्द का प्रयोग धन चरत होता आ रहा है। आधुनिक समीक्षकों की मगीक्षा के अनुरूप वैदिक साहित्य की पौरुषेयता अंगीकृत करने पर भी उसे सृष्टि के आन्ति साहित्य मानने में तो किसी को कुछ विप्रतिपत्ति नहीं है। उस आदि वाङ्मय के विभिन्न भागों में इस शब्द का समानान है-जिमका काल वस्तुतः गणनातीत है। यदि विश्व के उस विभवशाली वाङ्मय को भारतीय पद्धति के अनुसार अपौरुषेय मान लिया जाता है, तब तो पहना

१—पूजितविचारवचनो मीमांसा शब्द ।

( ब्रह्मसूत्र शंकरभाष्य ४६ पृष्ठ चाम्पे संस्करण )

२—सांख्यिका मीमांसा

( म शा मा ४६ पृष्ठ चाम्पे संस्करण )

हो क्या, इस शब्द का प्रायोगिक इतिवृत्त और भी महत्त्व-संपन्न हो जाता है। उसको ईश्वरकृति के रूप में अपनाने पर तो इस शब्द को भी उम ऐश्वर्यमयी विभूति के मुखारविन्द से नैन सृत होने का सौभाग्य प्राप्त हो जाता है। तैत्तिरीय<sup>१</sup> व काठक<sup>२</sup> आदि संहिताओं एवं ब्राह्मण<sup>३</sup> भाग में भी इस प्रकार के प्रयोग प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हैं। वेद के अंतिम अथवा ब्राह्मण भाग के अनुवर्ती परिच्छेद में ( उपनिषद् ) अनेक स्थलों को इस शब्द ने सुशोभित<sup>४</sup> किया है। अनुशीलन यह भी बताता है कि संहिता एवं ब्राह्मण भाग में यह शब्द जिस प्रचुर मात्रा में प्रयुक्त हुआ उपनिषद् भाग में नहीं। मध्यकालीन साहित्य ने भी इस शब्द का पर्याप्त आदर किया—१० वीं शताब्दी के साहित्य महारथी राजशेखर यायावरीय ने साहित्य शास्त्र की सूक्ष्मतर समीक्षाओं से संपन्न अपने ग्रंथ को काय-मीमांसा के नाम से संबोधित किया। अपने ग्रंथ के प्रतिज्ञा वाक्य में भी उसने विचारात्मकता के अभिप्राय में “मीमांस्य”<sup>५</sup> शब्द का उपादान कर अपनी अतिशयित आस्था का परिचय दिया। वेदांत शास्त्र भी उत्तर मीमांसा अथवा “ब्रह्ममीमांसा” के नाम से व्यवहृत होने लगा। आज के युग में भी समीक्षात्मक ग्रंथ सूत्र रूप में अपना आशय अभिव्यक्त करने के लिए “साहित्य-मीमांसा” ज्वर-मीमांसा” आदि विभिन्न प्रकारों से इस शब्द का आश्रय लिये हुए हैं। ये सब इसके सोपपट्ट प्रयोग हैं—जिनका जन्म मध्य-युग में हुआ है। वैदिक साहित्य के अनन्तर आने वाले समय

१—इति मीमांसन्ते ब्रह्मवादिन ( तैत्तिरीय संहिता ५-७-१ )

२—उत्सृज्य नोत्सृज्यामिति मीमांसन्ते ( काठक-संहिता-३-३-७ )

( A ) इति मीमांसन्ते ( मैत्रायणीय-संहिता १-८-५ )

३—उदिते होतव्यमनुदिते होतव्यम् ( कौषितकी-ब्राह्मण )

( A ) ब्राह्मण पात्रे न मीमांसित ( तांड्य महाब्राह्मण ६ ५-६१ )

४—सैषा आनन्दस्य मीमांसा भवति ( तैत्तिरीयोपनिषद् = अनुवाक )

५—इयं न काव्य-मीमांसा काव्यव्युत्पत्तिकारणम् ।

इयं सा काव्य-मीमांसा मीमांस्यो यत्र वाग्लव ॥



में “मीमामा” शब्द का निरूपण प्रयोग विचार को एक नियत परिपाटी के रूप में होने लगा । फिर भी जैसा कि उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है, वाङ्मय के विभिन्न धर्म उसके महत्त्व में अनुप्राणित हुए बिना नहीं रहे और उनमें उसे आदरणीय स्थान दिया । यही उसका सङ्क्षिप्त प्रायोगिक इतिवृत्त है—जो इसको गौरव और प्रतिष्ठा के परिचय के लिए पर्याप्त है ।

## मीमांसा का उदय

मानव विचार प्रधान प्राणी है, उसकी यही चिन्तना जिसका आधार बौद्धिक शक्ति है, उसे पशुता से पराङ्मुख करती है । विचार की पूर्णता ही में मानवता है । विचारहीन मानव पशुता से भी बढ कर दानव बन जाता है । आहार विहार व्यवहारों की समानता होते हुए भी मनुष्य इतर प्राणियों की अपेक्षा अपनी विवेक-बुद्धि के ही द्वारा महनीय बना है । इतिहास हमें बताता है कि विवेक-शून्य मानव अपने उस आदि-काल में एक प्रकार का पशु था । ज्यों ज्यों विवेक-बुद्धि का उदय हुआ, मानव अपने अन्ध सहयोगी जीवों से उत्कृष्टता प्राप्त करने लगा, यही उसका विकास मार्ग है । इस ओर प्रगति करने में उसे सत्तातीत सघत्सरो को सीमाएँ पार करनी पड़ीं । ज्यों ज्यों उसकी इस शक्ति की समृद्धि हुई, वह प्रगतिशील घना और आज तक भाँव उसको पराकाष्ठा पर नहीं पहुँच सका है । केवल यही एक ऐसा माध्यम है जिसने उसके प्रत्येक कार्य में विलक्षणताओं की सृष्टि की है । आज हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि अन्य प्राणियों की अपेक्षा हमारी आहार-विहार क्रियाएँ भी—जो किसी पाल में संवधा समान थीं—कितनी सुसंस्कृत होगई हैं । मानवीय जीवन के प्रत्येक मूढ़म से सूक्ष्म अंश पर इसकी अमिट छाप है । परन्तु मानव बुद्धियादी पशु है और उससे जब यह बुद्धि या विचार का अंश अदृश्य हो जाता है, तो उसमें और पशु में कोई तात्त्विक अंतर नहीं रह जाता ।

अतएव विचार का प्रारम्भ ही मानवता का श्रीगणेश, व विचार का इतिहास ही मानवता का इतिहास है । विचार के उत्थान में ही मानवता

का उत्थान निहित है। यही विचार जय सहस्रों वर्षों की अनुभूतियों से परिपक्व, दृढ़ एवं नियत स्वरूप प्राप्त कर लेता है, तो आचार के रूप में परिणत हो जाता है—जिसे प्रथम<sup>१</sup> कर्तव्य के रूप में भारतीय परंपरा स्वीकार करती है। विचार ही की सत्य-समन्वित पराक्रांति आगम के क्षेत्र में मीमांसा शब्द से वाच्य है, व विचार प्रधान प्रस्तुत आगम मीमांसा-शास्त्र रूप से।

इसी विचार प्रमुखता के आधार पर अन्वेषण करने पर विचार-शास्त्र की प्रवृत्ति, अथवा मीमांसा के उदय का इतिवृत्त महर्षि जैमिनि से अनेक परंपराओं पूर्व तक पहुँच जाता है। भारतीय वाङ्मय की प्रथम विभूति वेद में अनेक स्थानों पर विचार प्रवर्तित हैं। मीमांसा दर्शन के मन्तव्य की थोड़ी देर के लिए उपेक्षा कर केवल आधुनिक ऐतिहासिक दृष्टि से समीक्षा करने पर निम्न परिणाम प्रतिभासित होता है। यजुर्वेद के ज्योतिषोक्त प्रकरण में सामान्तात्—

“प्रजापतिर्वा इदमेक आसीत् स तपो-तप्यत, तस्मा-  
त्तपस्तेपानात् त्रयो देवा अस्त्यन्त, अग्निः, वायु, आदित्य ।  
ते तपोऽतप्यन्त । तेभ्यस्तेपानेभ्यस्त्रयो वेदा अस्त्यन्त—  
अग्नेर्ऋग्वेद, वायोर्यजुर्वेद, आदित्यात् सामवेद इति”

इन वाक्यों पर समालोचनात्मक दृष्टि डालने पर वेदों के पौर्णपर्य का समय संकेतित हो जाता है। वेदत्रयी में ऋग्वेद का आविर्भाव सर्वतः पूर्व व यजुर्वेद का उसके अनंतर हुआ, यह हमारे प्रतिष्ठा के प्रायोगिक अनुभव से भी सिद्ध है। इसी प्रकार उपनिषदों की शैली उन्हें सबसे अर्वाचीन प्रमाणित करती है, व उन्हीं के आधार पर प्रवर्तित “वेदांग शास्त्र” भी उनकी वेदांगता की साक्षी दे रहा है। ऋग्वेद हमारे वाङ्मय

को प्रथम लहर है, तो यजुर्वेद द्वितीय । ऋग्वेद का मानव कुछे मुख सा जान पड़ता है, वह वहीं अनेकदेववादी तथा अधिदेववादी बन कर प्रस्तुत होता है । किंतु उस युग के अंतिम चरण में मानव की विवेक-शक्ति कुछ विकसित सी प्रतीत होती है—जहाँ वह हृदय के साथ एक देववादी बन जाता है । यजुर्वेद में विहित कर्मों का भंडार तत्कालीन मानव को कर्मानुष्ठान में लीन करता है—और वही मानव उपनिषद्-काल में आकर प्रचुर दार्शनिक और आत्मचिंतन में तत्पर दिग्राई देता है । फिर भी कर्म के प्रति एक स्वाभाविक विवेक उसमें है । वह क्रमशः प्रतिभाशाली सुशिक्षित और विवेक-शील प्रतीत होता है । इसीलिए ऋग्वेद के अंतिम व यजुर्वेद के प्रारंभ का यही सक्रमणकाल वस्तुतः विचार का प्रारंभ है । जिसका समय आधुनिक ऐतिहासिक ईसा से ७००० वर्ष पूर्व अनुमानित करते हैं ।

यजुर्वेद के प्रारंभ ही (१-४-६) में विचार प्रवर्तित हैं जिन्हें देखने से यह अवगत होता है कि उस काल का मानव विवेकशील एवं प्रतिभाशाली था । विवेक का यह विकास क्रमशः बढ़ता गया, ब्राह्मण भाग तक तो उसे एक नियत स्वरूप भी प्राप्त होगया । ब्राह्मण भाग के

१—एक सप्ता यदुधा यदन्ति अग्नि यम मातरिश्वाभिमहू । (ऋग्वेद)

(A) "In the hymns of Rigveda we can trace the various phases of the development of philosophy, from the stage of Polytheism to henotheism and later on to Monotheism."

२—When we come to Upanishadas we find there sources of all systems of Philosophy both orthodox and heterodox

(Notes on six system of Indian Philosophy  
by Prof. Kuppaswami Sastri)

३—भारतवर्ष का इतिहास, (मगधदा १४ ७८)

अनेक प्रकरणों में विचार की यह प्रणाली "मीमांसा" के नाम से व्यग्रहृत की गई। शैली के परिशीलन से ब्राह्मणों में भी मैत्रायणीय एव तैत्तिरीय शाखाओं की प्राचीनता व ऐतरेय आदि की अर्वाचीनता स्पष्ट है, क्योंकि उनकी वर्णन प्रणाली शब्द शास्त्र के नियमों से अनुबद्ध, लौकिक संस्कारों से संस्कृत, कथावस्तुओं पर आधारित तथा काव्य के अनुरूप है, अतः उनकी अर्वाचीनता युक्ति-सिद्ध है। मैत्रायणीय एव तैत्तिरीय ब्राह्मणों की अभिव्यजना शैली वैदिक-पद्धति के अनुरूप है। अतः एव उनकी प्राचीनता प्रतीतिगम्य है। प्रसिद्ध विचार शास्त्री ए वी कीथ महोदय ने भी इसी तथ्य को अपनी कर्म मीमांसा में इन शब्दों में प्रकट किया है -

‘Not rarely in the Brahmanas, especially in later texts like the Kausitaki the term Mīmāṃsā occurs etc’  
( page 18 )

मैत्रायणीय<sup>१</sup> तथा तैत्तिरीय<sup>२</sup> शाखामें विभिन्न स्थानों पर विचार प्रवर्तित किये गये हैं। इन दोनों शाखाओं में भी विचार की प्रमुखता तैत्तिरीयकी अर्वाचीनता, एव विचार की अल्पता मैत्रायणीय की प्राचीनता प्रतिपादित करती है। विचार की इसी धारावाहिक परंपरा का विकसित एव नियत स्वरूप मीमांसा है—जिसका ऐतिहासिक उदय ब्राह्मणभागसे है। अतः यही ब्राह्मणकाल वस्तुतः मीमांसा के उदय का काल है—जहाँ से इसकी धारा एक अविच्छिन्न प्रवाह के साथ शाश्वत बहती चली आ रही है।

१—ब्रह्मवादिनो वदन्ति—यदेको यज्ञं चतुर्हताय कस्मात् सर्वे चतुर्भोतार उच्यन्ता इति ।  
( मैत्रायणीय-संहिता-१-६-६  
एव-१-४-४ )

२—तैत्तिरीय-संहिता-१-५-६, ५-५-१, ५-५-३, ६-१-४,  
६-१-८, ६-५-६ आदि ।

# मीमांसा की अनेक रूपता

## ( क ) समयविद्या

उदय होने के साथ ही हमके विकास में भी अधिक समय नहीं लगा, क्योंकि यह एक इस प्रकार के मूल को लेकर चली थी, जो जीवन का मूल था। जीवन के उस अनिवाय अंग के विवेचन का प्रमुख कार्य यद्यपि इस काल में कल्पसूत्रों पर था, किन्तु वे भी मीमांसा न्यायों के प्रभाव से सर्वथा अनुप्राणित थे। उनके मतव्यों में मीमांसाके न्याय अनुस्यूत थे। प्रयोग के सन्ध में उन सूत्रकारों ने जो क्रम या निर्णय प्रस्तुत किये हैं, वे प्रस्तुत मीमांसा-न्यायों के निष्पत्ति पर वैसे हुए हैं। इस मथनसे उनका अच्छी तरह विलोडन किया गया है, य वे वसी विलोडन से निकले हुए नवनीत हैं। यही कारण है, कि कल्पसूत्रों तथा मीमांसा का परस्पर आगाराधेयभाव है। कल्पसूत्र एक प्रकार के प्रयोग शास्त्र हैं। जिस प्रकार आयुर्वेद के विचार और प्रयोग ये दो रूप हैं और वे दोनों विभिन्न होते हुए भी एक हैं—विचार जो निर्णय देता है, यही प्रयोग में लाया जाता है—प्रयोग चरक आदि के द्वारा प्रस्तावित विचारों पर ही आधारित रहता है—यही स्थान उसी रूप में मीमांसा शास्त्र को प्राप्त है। मीमांसा-शास्त्र ने जो निर्णय किया, कल्पसूत्रों ने वही ही प्रायोगिक रूपसे स्वीकृत किया—जिससे उनकी प्रयोग शास्त्रता उत्पन्न हुई। किन्तु विचार की यह परम्परा जिसका पर्याप्त विकास प्रथो के रूपमें न होकर व्यावहारिक रूप में होगया था—उस काल में मीमांसा नामसे व्यवहृत नहीं थी। इसने समय समय पर भगवान् विष्णु की तरह स्वयं को अनेक रूपों में प्रस्तुत किया है। सूत्रकाल में यही परिपाटी “समय” शब्द से प्रचलित थी। आपस्तम्ब महर्षि ने अपने धौत-सूत्र के

१— अथात सामदिकचरिकात् धर्मान् भ्याम्यास्यम् ।

( A ) धर्मज्ञ-समयप्रमाणम् ।

( आपस्तम्ब धौतसूत्र १-१ )

प्रारम्भिक दो सूत्रों में इसका स्पष्ट उल्लेख किया है। इनमें प्रथम सूत्र की व्याख्या करते हुए उज्ज्वला-टीकाकार आचार्य हरम्भ ने<sup>१</sup> इसी व्यवस्था व विचार की उपर्युक्त पद्धति के अभिप्राय में समय शब्द को प्रमाणित किया है। वहाँ तक जाने की कोई आवश्यकता नहीं—स्वयं सूत्रकार ( आपस्तव ) द्वितीय सूत्र में “धर्मज्ञ-समय” को प्रमाण रूपसे स्वीकृत कर मीमांसान्यायसिद्ध अर्थों में अपनी अगाध श्रद्धा व्यक्त करते हुए इस व्यवस्था को परंपराप्राप्त सिद्ध कर रहे हैं। इतर स्थानों में भी समय-विद्या के नाम से ( रूप से ) इन न्यायों को स्वीकृत किया गया है। यही मीमांसा का प्रारम्भिक एवं प्रथम स्वरूप है।

### ( ख ) न्याय अथवा तर्क विद्या

प्रारम्भिक युग के अनन्तर काल में इसी युक्ति कलाप को अनेक सवत्सरो तक “न्याय”<sup>२</sup> के नाम से व्यवहृत किया गया। वस्तुतः यह सगत भी था। न्याय के लिए जितनी सामग्री इस शास्त्रने प्रस्तुत की, आज के प्रचलित न्यायशास्त्रने नहीं। इसके विभिन्न न्यायालयों ( अधिकरणों ) द्वारा घोषित न्याय लोक व शास्त्र दोनों क्षेत्रों में समान रूपसे आदृत हैं। जिस प्रकार एक न्यायालय ( कोर्ट ) में प्रतिवादी की पुष्टि करने वाला बाधकील इतर न्यायालय द्वारा दिये गये निर्णय को उद्धृत कर न्यायाधीश को तदनु रूप निर्णय देने के लिए बाध्य करता है—उसी तरह इसके न्याय भी निर्णयका आग्रह करते हैं।

१— समय पौष्टपथी व्यवस्था तन्मूला आचाराः, तत्र मवा सामयाचारिणा धर्माः ।  
( उज्ज्वला २ पृष्ठ )

२— अगानातु प्रधानैर्यप्येति न्यायवित्समय ।

( आपस्तव सूत्र II, ४ = १३ )

( A ) अथापि नित्यानुवादमविधिमाहुर्न्यायवावद ।

( आपस्तव सूत्र II, ६, १४, १५ )

उनकी प्रामाणिकता एवं महत्त्व सर्वानुमोदित हैं। “हिन्दू न्याय” ( ला ) इन्हीं का परिष्कृत रूप है। वस्तुतः इस शब्द का प्रयोग इसी वाङ्मय के लिए मगन है, न जाने क्यों इसे प्रचलित वाङ्मय की शब्दात्मक प्रधान धारा के साथ सलग्न कर दिया है। मीमांसा के अनेक ग्रन्थों में इस शब्द का उपादान हुआ है—और इसीके साथ संयुक्त कर अनेक पथों का नामकरण भी किया गया है।

जिस धारावाहिक गति के साथ गौतम प्रवर्तित न्याय शास्त्र का प्रचार बढ़ता गया, मीमांसाशास्त्रियों ने इस शब्द से अपना सम्बन्ध विच्छेद करना प्रारम्भ कर दिया। न्याय समाख्या के साथ इन विचारों के परिणाम की सगति में किसी भी मनीषी मनुष्य को मशय नहीं है, अतः एव इसका न्यायविद्यात्व अपरिहार्य है।

धर्मलिङ्गासा के इन्हीं उपकरणों को कतिपय स्थलों पर “तर्क” के नाम से भी उद्धोषित किया गया है। हिन्दू विधान के प्रवर्तक आचार्य मनु<sup>१</sup> ने धर्म शास्त्र को परिभाषित करते हुए इन्हीं विचारों का तर्क के नाम से उपादान किया है। यह एक अभिस्य ही हो सकता है। वस्तुतः जिस अप्रतिष्ठा<sup>२</sup> कायकारिता में आज यह शब्द प्रचलित है—उसके साथ तो धर्म का काल्पनिक सन्ध भी अशक्य है। हो सकता है—न्याय के अभिप्राय में आज की प्रचलित प्रणाली की तरह इस शब्द का प्रयोग प्रचलित हो गया हो। किन्तु न्याय शब्द की जितनी सगति उपर्युक्त

१— मदन मिश्र के विधि विवेक की व्याख्या याद करिका ।

( वाचस्पति मिश्र )

( A ) न्यायदर्शनमाला

( पार्थसारथि मिश्र )

( B )—मायमाला विस्तर

( आचार्य माधव )

२—दस्तवेद्यानुसंगन्ते च धर्म वेद वेतर ।

( मनुस्मृति )

३—तर्कोऽप्रतिष्ठा ।

विचारधारा के साथ है, तर्क की लेशमात्र भी नहीं। यही कारण है कि इसे व्यावहारिकता प्राप्त नहीं हो सकी।

### ( ग ) मीमांसा

आचार्य शंकर के शब्दों में पूजित<sup>१</sup> विचारों की निधि यह विचार सरणि सर्वसमतरूप से “मीमांसा” नाम से बोध्य हुई। जब कि चतुर्विध पुरुषार्थों में प्रथम पुरुषार्थ पर यह अपने दृष्टिकोण प्रकट करती है, उसे नियमित बना कर उसके क्रम पर शास्त्रीयता की मोहर लगाती है—तब फिर इसके विचारों की पूज्यता में भला किसे सदेह हो सकता है। अत एव काल की गणनातीत परिधि से इन पूजित विचारों का इसी महत्त्व पूर्ण शब्द से समाख्यान होता आ रहा है। पार्थसारथि मिश्र ने अपने श्लोक-वार्तिक के व्याख्यान में मीमांसा की अनादिता मिद्ध करते हुए निम्नलिखित परंपरा<sup>२</sup> उद्धृत की है—

“ब्रह्मा ने प्रजापति को मीमांसा का उपदेश दिया, प्रजापति ने इन्द्र को, इन्द्र ने आदित्य को, आदित्य ने वशिष्ठ को, वशिष्ठ ने पराशर को, पराशर ने कृष्ण द्वैपायन को एव द्वैपायन ने जैमिनि को शिक्षा दी। जैमिनि ने अपनी शिक्षा के अनन्तर इन न्यायों को ग्रन्थ के रूप में उपनिषद् किया”।

आचार्य कुमारिल<sup>३</sup> भी इस गुरु-पर्यक्रम की और सकेत करते हैं। पर्याप्त अनुसंधान करने पर भी यह सिद्धित न हो सका कि पार्थसारथि

१—पृष्ठ ८ की टिप्पणी देखिये।

२— ब्रह्मा प्रजापतये मीमांसा श्रौतच सोऽपीन्द्राय सोऽप्यादित्याय, स च वशिष्ठाय, सोऽपि पराशराय पराशर कृष्णद्वैपायनाय, सोऽपि जैमिनये, स च श्रौतदेशानन्तरमिमं ग्रन्थं निषद्वानिति ” ( नायकरत्न पृष्ठ २ )

३— “ क्रियानन्तर्यस्योवा मुख्यद्वयमोऽपि च ”

( श्लोक )



मिश्र ने यह क्रम किस आधार पर प्रस्तुत किया है, एवं कहाँ से उद्धृत किया है। फिर भी इस वाक्य की प्रामाणिकता में सदेह करना परस्पर के साथ अन्याय करना है। इसी क्रम पर आस्था रखते हुए शास्त्रदीपिका के प्रथम व्याख्याता आचार्य रामकृष्ण ने उपयुक्त क्रम को कुछ परिवर्तन के साथ प्रस्तुत किया है। क्रम की प्रामाणिकता के सदिग्ध होने पर भी इतना तो हमसे निश्चित किया जा सकता है कि जैमिनि ने जिन न्यायों को ग्रन्थ के रूप में प्रथित किया, वे ही न्याय अथवा सिद्धान्त प्राचीन काल से ही 'मीमांसा' नामसे अभिहित थे—यह सिद्ध करना ही इस प्रसंग के लिए पर्याप्त है।

### (अ) मध्य काल — पूर्वाह्न

यह तो प्रत्यक्ष है कि महर्षि जैमिनि ने अपनी लेखनी से निज प्रवर्तित विचार धारा के लिए मीमामा शब्द का प्रयोग नहीं किया, यदि इतस्ततः वहीं किया भी हो, तो वह अप्रत्यक्ष अथवा अप्राप्त है। इस शब्द में जो अभिप्राय अतर्हित थे, उनके लिए जैमिनि ने अपने प्रतिष्ठा सूत्र में "जिज्ञासा" पद का सापेक्षिक प्रयोग किया है। इसी आधार पर आचार्य शंकर<sup>१</sup> भी इस सूत्र की व्याख्या करते हुये विचार की अमीप्सित पद्धति को जिज्ञासा शब्द से संबोधित करते हैं।

आचार्य शंकर<sup>२</sup> पर भी इसका प्रभाव पड़े बिना नहीं रहा—अतः एव उन्होंने भी अपनी विचार की शैली के लिए मीमामा के सापेक्षिक अभिप्राय में जिज्ञासा शब्द ही का प्रयोग किया। इतना ही क्या ब्रह्म-मीमांसा

१—मिद्धान्त चरिका ४ पृष्ठ, १२ वंक्ति निर्णय ( सागर संस्करण )

२—"अविचार्य प्रवृत्तमान द्विविदेव उपाददान विद्वदेत, अनर्थ च प्रवृत्तेत, तस्माद् धर्मो जिज्ञासितव्यः " इति । ( शंकर भाष्य १ पृष्ठ )

३—ब्रह्म जिज्ञासितव्यं न वा ।

( ब्रह्म-मीमांसा भाष्य १-१ )

के प्रवर्त्तिक वादरायण<sup>१</sup> एव वैशेषिक दर्शन के प्रवर्त्तिक आचार्य कणाद<sup>२</sup> पर भी इस शब्द का प्रभाव स्पष्ट है। उपर्युक्त विवेचना से प्रत्यक्ष है कि विचार की यह परंपरा किसी समय में “जिज्ञासा” पद से भी बन गयी। शब्द-शास्त्र द्वारा परिगणित धातुपाठ में पठित मान धातु की जिज्ञासार्थता भी इसी की सान्नी है।

### (आ) उत्तरार्द्ध

मध्यकाल के पूर्वाद्ध ने जिस शब्द को आदर के साथ अपनाया, मनोवैज्ञानिक विश्लेषण के आधार पर उत्तरार्द्ध ने उसको स्थान नहीं दिया। उसने “मानेजिज्ञासायाम्” सुनकर अधविश्वास नहीं किया। अपितु इस सवन्ध में आवश्यक विश्लेषण<sup>३</sup> भी किया। आत्मा की वह प्रथम प्रक्रिया जिसके द्वारा वह इंद्रियों को ज्ञानके लिए प्रेरित करती है—जिज्ञासा है—जो एक प्रकार से ज्ञानेच्छा-रूप है। इससे पराकोटि मीमासा है—जिसमें प्रवृत्ति करने का कार्य जिज्ञासा का है। जिज्ञासा यदि प्रथम स्थिति है, तो मीमासा उसका विवर्तित रूप। वह तो एक प्राणि-मात्र में रहने वाली स्वाभाविक प्रवृत्ति है। अचानक घटारव को सुनकर

१—अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ( ब्र० मो १-१ )

२—अथातो धर्मेजिज्ञासा ( वै द० १-१ )

३—जिज्ञासापदस्य ज्ञानेच्छारूपक्रियावाचकस्य मीमांसापर्यायत्वाभावात्—  
धोतृक्रिया हि ज्ञानेच्छारूपा जिज्ञासा, वक्तृक्रिया तु विचारात्मिका मीमासा  
कुतस्तथौरैक्यम्” ( शास्त्रदापिका—सिद्धांत चद्रिका पृष्ठ ४ )

( A ) “ज्ञानेच्छावाचकत्वात् जिज्ञासापदस्य, प्रवर्त्तिका हि मीमांसाया  
जिज्ञासा स्यात् । नच प्रवर्त्यप्रवत्तकयोरैक्यम् ।

ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य ( भामतो पृष्ठ ४८ )

( B ) जिज्ञासैकोपनीतस्य द्वितीया पठ्यध्रुते ।

ज्ञातविद्यान्तरस्यान्या या मीमासापुरस्सरा ॥

चलता हुआ घृषभ भी भौंचक्का होकर इधर उधर देखता है, यह जिज्ञासा मानव की तरह उसमें भी उसके आत्मिक सामर्थ्य के अनुकूल है। किन्तु मीमांसा पशु में अथवा माधारण मानव में नहीं रह सकती। प्राणिमात्र जिज्ञासा का अधिष्ठान हो सकता है, किन्तु मीमांसा का नहीं। उसके अधिष्ठान बनने के लिए तो विद्याविकास सपन्न होना अनिवार्य है। इसी मौलिक अंतर के आधार पर उत्तरार्द्ध के उन्नायकों ने पर्याप्त विश्लेषण के पश्चात् जिज्ञासा शब्द का प्रयोग समाप्त सा कर दिया और उसे विचार अर्थ यताने में अस्मर्थ मान कर लाक्षणिक घोषित कर दिया।

स्वयं आचार्य शबरने यद्यपि मीमांसा शब्द का प्रयोग नहीं किया, पर इसमें कोई मशय नहीं कि इस विचार-भंडार को उनमें “मीमांसा” ही के नाम से परिगृहीत किया था। उनके भाष्य ही को मर्षसम्मति से मीमांसा सूत्रों पर प्राप्त प्रथम प्रथम माना जाता है। उनके अनुवर्ती लेखक कुमारिल भट्ट ने अपनी रचनाओं में इस शब्द पर पर्याप्त विश्लेषण किया है—जिसकी समीक्षा करने पर निश्चित हो जाता है कि उस काल तक इस आगम के लिए “मीमांसा” शब्द का प्रयोग व्यापक हो गया था। भट्ट ने इसे शास्त्र और विद्या आदि समान-सूचक पदों के साथ प्रयुक्त किया है। वे इसे एक दृष्टष्ट शास्त्र और विकसित विद्या<sup>१</sup> सिद्ध करते हैं। उनके समय से इस शब्द का प्रयोग और आदर दिनों दिन विकसित होता गया।

### (घ) तत्रविद्या

महर्षि जैमिनि की इस विचार-धारा को समर्थित करने के लिए दूसरा अधिक व्यापक आख्यान तत्रविद्या अथवा तत्रशास्त्र है। व्यापक शब्द के रूप में चाहे न हो, पर शास्त्रीय रूप में इस शब्द का प्रयोग प्रचुर

मात्रा में हुआ है। कोशकार<sup>१</sup> इस शब्द का प्रयोग प्रधान सिद्धान्त के साथ करते हैं। मेदिनीकार ने<sup>२</sup> इसे शास्त्र-भेद, इति-कर्तव्यता, सिद्धान्त एव शास्त्रांतर के अभिप्रायों में संगृहीत किया है—जिससे यह स्पष्ट अवगत हो जाता है कि मेदिनीकार के काल तक यह शब्द मीमांसा के प्रचलित न्यायों के अर्थ में रूढ़ हो गया था। 'स्तुत' शास्त्र से सर्वान्वित जितने विभेद अथवा प्रकार मेदिनीकार ने उपस्थित किये हैं मीमांसा उन सब की निधि है। कोशकार के सिद्धान्त के अनुसार उसके सिद्धान्त प्रधान हैं। वह समय ऐसा था—जब कि मीमांसा के मतव्य सर्वतः शिरोधार्य एव हृदयगम थे, इसी प्रधान-सिद्धान्तता के आधार पर इस परिपाटी को तत्र शब्द से सर्वोद्धित किया गया। यह सिद्धान्त प्रमुखता मीमांसा के महत्त्व को अनुमानित करने के लिए पर्याप्त है। मेदिनीकार ने इति-कर्तव्यता के अर्थ में भी तत्र शब्द को व्यवहृत किया है—वस्तुतः मीमांसा ही धर्म के लिए इति-कर्तव्यता-रूप है। आचार्य भट्ट<sup>३</sup> ने इसी अभिप्राय को स्वीकृत कर "मीमांसा" को इति-कर्तव्यता को सिद्ध किया है। सक्षेप में तत्र शब्द मीमांसा-न्यायों, श्रुति की प्रधान-प्रतिपादकता, इति-कर्तव्यता-भाग, शास्त्रीयता आदि संपूर्ण आशयों का आधार है, उसे ये सब गुण मीमांसा शास्त्र

१—“ तत्र प्रधान सिद्धान्ते सूत्रैक्ये सपरिच्छदे ”

( अमरकोश तृ० धा० नानार्थवर्ग २८४ )

२—तत्र बुद्धम्वकृष्टं स्यात् सिद्धान्ते चोद्योतने ।

प्रधाने तन्तुवाये च शास्त्रभेदे परिच्छदे ॥

श्रुतिशास्त्रांतरे हेतानुभयार्थप्रयोजने

इति-कर्तव्यताया च

“ ” ( मेदिनी )

३—धर्मे प्रतीयमाणे हि वेदेन करणात्मना ।

इति-कर्तव्यताभाग, मीमांसा पूरयिष्यति ॥

( श्लोकवार्तिक प्रस्तावना )

के अतिरिक्त और किसी एक आगम में प्राप्त नहीं हो सके, अतः एव विचारशास्त्र की वाचकता प्राप्त कर इसने स्वयं को सौभाग्यशाली माना। उक्त ही आशयनिधिता के आधार पर विचारशास्त्रियों ने इसे आदर के साथ अपनी विचार धारा की अभिरक्षा के रूप में अपनाया।

मनसे पूर्व निज निर्मित शास्त्रभाष्य की व्याख्या के मध्य-भाग को "तत्रवार्तिक" के नाम से आख्यात कर कुमारिल भट्ट ने उस शब्द में अपनी आस्था प्रमाणित की। धीरे धीरे इस शब्द का प्रयोग घटता गया व आजतक भी यह शब्द मीमांसा-शास्त्र के अभिप्राय में प्रयुक्त होता आ रहा है। विख्यात व्याख्याकार मल्लिनाथ ने अपना परिचय देते हुए अपनी मीमांसा शास्त्र संबंधित विज्ञता को तत्रशब्द से अभिहित किया है। चौमवीं शताब्दी के मीमामकशिरोमणि श्रीचित्रस्वामी शास्त्री ने विचारशास्त्र की अपनी परिचयात्मक पुस्तक का नामकरण "तत्रमिद्वान्तरघावलि" इसी शब्द की प्रमुग्धता को लेकर किया है। सक्षेप में इतना ही पर्याप्त है कि बौद्धिक क्षेत्र से संबंधित जितने अभिप्राय तत्र शब्द में अंतर्हित हैं—मीमांसा ही एक ऐसा शास्त्र है—जिसमें वे एक साथ समाविष्ट हैं।

## ( ढ ) पूर्वमीमांसा

विचार की यही उन्मृष्ट कोटि जिसे "मीमांसा" आदि नामधेयों से समानित किया गया था—समय की विस्तृत सीमा के समर्पण होने पर व्यावहारिक क्षेत्र में "पूर्वमीमांसा" के नाम से व्यवहृत होने लगी। व्यवहार सर्वदा स्पष्ट-प्रतिपत्ति चाहता है। यह अपने ज्ञान को सर्वथा

अथितथ बनाने की चेष्टा करता है। वस्तुतः इसी स्वाभाविक नियम के कारण “मीमांसा” के साथ पूर्व विशेषण लगाना अनिवार्य हुआ। यह सापेक्षिक एवं निर्विवाद सत्य है कि इतर व्यावृत्ति के लिए ही विशेषणों का उपादान किया जाता है। “मीमांसा” के पूर्वप्रतिपादित शाब्दिक महत्त्व को लेकर ब्रह्मविचारकों ने अपने शास्त्र को भी इसी आख्या से अभिहित करना प्रारंभ किया।

इसके महत्त्व से वे प्रचुर मात्रामे प्रभावित हुए और उनसे बहुत थोड़े समय में ही अपने विचारों पर महत्ता की मोहर लगाने के लिए इस शब्द के प्रयोग क्षेत्र को विस्तृत बना दिया। उनके इसी विस्तार के कारण एक समस्या उत्पन्न हो गई—कि “मीमांसा” नाम से कौन से विचार नियत अवस्था में परिगृहीत किये जायें? इस परिस्थिति में अपने व्यवहार की अबाध प्रतिपत्ति, एवं उत्तर मीमांसाके ब्रह्मसंवन्धित विचारों की व्यावृत्ति के निमित्त पूर्वप्रवृत्ति व प्रसृत तत्रविद्या के साथ व्यावहारिकों के लिए पूर्व विशेषण का उपादान अनिवार्य हो गया—यही एक मनोवैज्ञानिक तथ्य पूर्व-मीमांसा शब्द का प्रवृत्ति-निमित्त है। फिर भी यह परिचयेन केवल व्यवहार परिधि तक ही सीमित रहा। शास्त्रज्ञों ने निरूपण मीमांसा शब्द से उसी वैदिक ज्ञानराशि को अपनाया।

मीमांसा नाम के साथ ब्रह्मविचारकों ने ठीक उसी प्रकार का व्यवहार किया—जो देवताओं ने असुरों के साथ किया था। देवताओं की विजय से पूर्व देव शब्द असुरों का वाचक था और उसमें असुरों की संपूर्ण शक्ति ऐश्वर्य आदि के अभिव्यक्त करने की क्षमता थी। जब देवताओं ने अगाध परिश्रम के अनन्तर असुरों पर विजय प्राप्त की, तो उनके अपार वैभव के हस्तगत करने के साथ साथ उन्हें सर्वशक्तिसंपन्न ‘देव’ शब्द भी लालायित किये बिना नहीं रहा। उनकी लोलुपता यहाँ तक बढ़ गई कि वे शाब्दिक महत्त्व से भरित “देव” शब्द का परित्याग नहीं कर सके। परिणाम यह हुआ कि जो देव शब्द असुरों के अर्थ में प्रचलित था,

विजयी देवता उसके महत्त्व पर आकर्षित होकर दृढानु उसे अपने अभिप्राय में प्रयुक्त करने लगे। तभी से देव शब्द आज के इन देवताओं के लिए रूढ़ हो गया। किन्तु व्यवहार की उपपत्ति के लिए तत्कालीन व्यावहारिकों के समुदाय वही समस्या उत्पन्न हुई कि 'देव' शब्द से असुरों का ग्रहण किया जाये, अथवा देवताओं का। ऐसी परिस्थितिमें राजाओं की व्यावृत्तिके लिए उनके साथ पूर्ण विशेषण लगाना प्रारम्भ कर दिया गया। वे पूर्वदेव कहलाये। वित्प्राज्ञ कोशकार अमरमिह का—“पूर्वदेवा सुरादिप (असुरो) यद् वचन उपयुक्तं तथ्य एव मीमांसाशब्द के साथ लगा हुआ पूर्वशब्द मीमांसा के महत्त्व को प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त है।

लौकिक अनुभव भी इसका साक्षी है—जब एक स्थान रिक्त होता है और उस पर निधुक्ति प्राप्त करने के लिए घेयल एक ही व्याक्ति उपस्थित होता है, तो उसके लिए विभिन्न योग्यताएँ विस्तृत नहीं की जाती। कि तु जब उसी स्थान के लिए अनेक प्रार्थना-पत्र प्रस्तावित होते हैं, तो उन पर घड़ी गमीरता एवं विस्तृत योग्यताओं के निर्देश के साथ विचार किया जाता है। बहुत से घोटों में से जब अन्यों की व्यावृत्ति कर एक ही को ग्रहण करना होता है, तो उसे “काला” आदि विशेषणों से विशिष्ट बनाना होता है। यही लौकिक तथ्य “पूर्वमीमांसा” के साथ सलग्न है।

### (च) पूर्व-तत्र

यद्यपि वही कोई लौकिक अवयव शास्त्रीय आवश्यकता नहीं थी—जिसके आधार पर मीमांसा शास्त्र की अभिधेयता के लिए तत्रके साथ पूर्ण विशेषण का उपादान अनिवार्य होता। प्रामाणिक रूप से नहीं, फिर भी मीमांसा के अभिप्राय में पूर्वतत्र शब्द का उपयोग इष्ट है। मेरे मतानुसार में यह अनुपकरण मात्र है। मीमांसा के साथ पूरा शब्द को सलग्न दृष्टकर अनुयायियों ने तत्र के साथ भी पूर्ण विशेषण को प्रयुक्त करना प्रारम्भ कर दिया—इसके अतिरिक्त और कोई विशेष रटन्य तत्र को अपेक्षा “पूर्वतत्र” के प्रयोग में नहीं है।

## ( अ ) इतर उपपद

वेदज्ञ पूर्व ही नहीं, विद्वत्समुदाय ने कहीं धर्म<sup>१</sup>-मीमांसा व कहीं अनोखर<sup>२</sup>-मीमांसा आदि विभिन्न इतर उपपदों के साथ भी इस शब्द का उपादान किया है। सत्तेपत ज्यों ज्यों ब्रह्ममीमांसा का विकास हुआ, जैमिनि का यह विचारशास्त्र विभिन्न उपपदों के सहित प्रयुक्त होने लगा। फिर भी मीमांसा के आचार्यों ने अथवा इतर शास्त्रियों ने प्रायः इन उपपदों का उपादान नहीं किया—यदि कहीं किया भी है, तो वह नहीं के बराबर है। अतः एव “पूर्वमीमांसा” आदि उपपद प्रयोग वातुत विचार शास्त्र की मौलिक अभिर्या नहीं है, ये तो केवल व्यावहारिक रूप हैं। वेदात के साथ मूलतः “उत्तरमीमांसा” यह अभिर्या भी इन्हीं की देने है।

## ( छ ) विचार शास्त्र

मीमांसा की विचारात्मकता में किसी को भी सशय नहीं है, अतः एव इसे विचार-शास्त्र कहना कोई आश्चर्यजनक नहीं। विचार प्रधान इस आगम के अभिप्राय को अभिव्यक्त करने के लिए ब्राह्म व्यवहार में यद्यपि “विचारशास्त्र” इस अभिर्या का उपयोग नहीं हुआ, किंतु अग्रान्तर व्यवहारों में अनेक स्थानों पर हुआ है। आचार्ये मात्र के काल तक इस शास्त्र की विचारात्मकता अनिश्चित एव सर्वसमत हो गई थी, अतः एव उनने इस शास्त्र के लिये “विचारशास्त्र” शब्द का उपयोग

१—“धर्ममीमांसावत् वेगर्थमीमांसया ब्रह्ममीमांसाप्राप्तेषु शक्यते ।

( ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य-वाचस्पति मिथ कृत भामतीटीका १-१-१-वे ३७८ )

२—‘इताना कर्मणा कालांतरभाविफलदाने अष्ट करणमिति अनोखर-मीमांसाकादिमतम् । ( ललिता त्रिशती भाष्य, आचार्य शंकर )



किया। वे अपनी न्यायमाला के जिज्ञासाधिकरण में इस शास्त्र को विचारशास्त्र<sup>१</sup> कह कर पुकारते हैं। उन्हें इस शब्द से पर्याप्त स्नेह जान पड़ता है, इस एक ही अधिकरण में उन्होंने कई बार इस शब्द को दुहराया है। सगत भी है—वस्तुतः इस शास्त्र के लिए यह अभिरक्षा रोचक सरस एवं सायंक है।

माधव ने यह प्रयोग समस्त अपनी पूर्वज-परपरा की पुष्टि के आधार पर किया। अनेक शास्त्रियों<sup>२</sup> ने अपने ग्रंथों में स्थान स्थान पर विचार का साम्राज्य विस्तृत किया व मीमांसा शास्त्र को विचार का आगार एवं पथप्रदर्शक सिद्ध किया। तब माधव के लिए उसे विचार शास्त्र कहना शोभास्पद, व्यावहारिक एवं अनिवार्य हो गया। किन्तु यह प्रयोग अत्यन्त व्यवहार तक ही सीमित रहा—मार्गदेशक न हो सका।

### ( ज ) अध्वर-मीमांसा

अधिक तो नहीं, पर विद्वानों के व्यवहार में मीमांसा के साथ कहीं कहीं अध्वर विशेषण भी प्रयुक्त होता है। अध्वर अर्थात् यज्ञ के भाग्य मीमांसा का क्या संबंध है? और मीमांसा दम विद्या में क्या क्या उपचार करती है? यह सर्वविन्ति तथ्य है। आचार्य वामुदेय ने इसीलिए अपनी कुतूहलवृत्ति के साथ “अध्वर-मीमांसा कुतूहलवृत्ति” नाम का उपयोग किया है। धर्म—विवेचन की प्रमुखता के कारण कहीं कहीं इसे “धर्म-शास्त्र” भी कह दिया गया है।

१—स्वाध्यायो ऽथैव इत्यस्य विधानस्य प्रयुक्तिः ।

विचारशास्त्रं नारभ्यमारभ्य वेति वार्यः ॥

[ जैमिनीय न्यायमाहा १० बौ ५५ ]

२—विचारोपायभूतन्यायनिरूपण मीमांसाशास्त्रम्

[ प्रकरणवैचित्र्य, शालिङ्गनाथ मिश्र १९ पृष्ठ ]

## (भ) वाक्य शास्त्र

मीमांसा सस्कृत साहित्य की एक प्रकार से वाक्य-रचना की शिक्षा देने वाली प्रणाली ( SYNTAX ) है। वाक्यार्थ का निर्णय करने के लिए जितने साधन हमें यह शास्त्र बताता है और कोई नहीं। इसने प्रकरण आदि के द्वारा वाक्यार्थ को नियमित किया और तात्पर्य के निर्णय के लिए उपक्रम,<sup>१</sup> उपसहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद, उपपत्ति और लिंग के ज्ञान की अनिवार्यता प्रतिपादित की। इसी लिए इसकी वाक्य-शास्त्रता सर्वथा उपयुक्त है। किन्तु इस नाम का व्यवहार आंतरिक सीमा तक ही सीमित रहा। पूज्यपाद पट्टाभि<sup>२</sup> राम शास्त्री ने स्थान स्थान पर इस अभिरथा को प्रमाणित किया है।

साराशत विचार-शास्त्र की ये अभिख्याएँ जहाँ हमें उसकी अनेक रूपता का परिचय कराती हैं—वहाँ उसको व्यापकता और प्रगति का भी संदेश देती हैं। भारत के किसी भी आगम को इतने अधिक नामों से कीर्तित नहीं किया गया—इसी से हम इसके निजी महत्त्व का सहज अनुमान कर सकते हैं।

१—उपक्रमोपसहारावभ्यासोऽपूर्वता-फलम् ।

अर्थवादोपपत्ती च लिंग तात्पर्यनिर्णये ॥

२—( तत्र सिद्धा १-रत्नावलि-प्रापकचन पृष्ठ ३ )

## विचार की प्रणाली

विचारशास्त्र की यह विचार प्रणाली एक स्वतंत्र दृष्टिकोण लेकर चलती है। यह किसी भी विषय का निर्णय हठ पर नहीं, अपितु परीक्षण पर आधारित करता है। परीक्षण एवं व्यवार्थ ज्ञान करने के लिए यह एक न्यायालय रखती है—जिसकी आख्या 'अधिकरण' है। नियत प्रकरण प्राप्त विषय पर जन मदेह होता है, उस पर यानी प्रतिवादी अपनी अपनी युक्तियाँ देकर अपनी ओर आकर्षित करता चाहते हैं। घादी द्वारा प्रतिपादित तर्कों का टूटन होने पर जो अंतिम निर्णय सिद्ध होता है, वह विचार की कसौटी पर कसा हुआ होता है। प्रत्येक अधिकरण—जो कि एक न्यायालय है—अपने इन पात्र अंगों से परिपूर्ण रहता है—

१-विषय, २-संशय, ३-पूर्वपक्ष, ४-उत्तर-पक्ष, ५-प्रयोजन।

किसी भी निश्चित परिणाम पर पहुँचने में पूर्व अपने विचारों के निररीत सभाव्य आरोपों का विवरण पहले उपस्थापित किया जाता है—इसलिए इसको पूर्वपक्ष धरतुत 'अन्य' आख्या है। पूर्वपक्ष के द्वारा प्रस्तावित सम्पूर्ण आपत्तियों का निराकरण एवं प्रस्तावित प्रमाणों के उत्तर देने का कार्य सहन करने ही के कारण विचार की द्वितीय शृंगला को स्थापित कहा गया है। इस विलोचन में निकला हुआ सिद्धान्त स्पष्ट

१—विषय विचार्य पूर्वपक्षधर।

इतिहास पंचांग, मासोपनिषद् विदुः।

एव पवित्र' नवनीत है। विचार की प्रणाली के इसी महत्त्व को स्वीकृत करते हुए आचार्य<sup>१</sup> गण्डदेव ने सभी विपरीत<sup>२</sup> सभावनाओं व भावनाओं की निवृत्ति के साथ साथ प्रतिपाद्य विषय को दृढ़ बनाना ही विचार का उद्देश्य बताया है।

विचार की इस शैली की शालीनता जैमिनि व उनके अनुगामियों ने ही नहीं, आगम की विभिन्न धाराओं के अनुयायियों ने भी स्वीकृत की। अनेक पीढ़ियों तक इसी परंपरा से विचार विनिमय होता रहा। स्पष्टीकरण, असभावना व विपरीतभावनाओं की निवृत्ति से बौद्धिक शक्ति की विवृद्धि आदि गुणों के साथ साथ इस प्रणाली में परिणाम की प्रचुर दूरता एक महान् दोष है, जो कहीं कहीं इसे अरुचिकर एवं दुरुद्ध बना देता है। कारण यही से प्रारंभ होता है और काय कहीं अवस्थित रहता है।

इस असंगति को व्यावृत्ति के लिए विचारशास्त्रियों द्वारा अनेक संगतियां उद्भावित की गईं—एक विचार को दूसरे विचार से श्रृंखलित करने का कार्य उन पर सौंपा गया, जिससे कि विचार की परंपरा कहीं विच्छिन्न न हो पाये। एक छोर जहाँ समाप्त होता है—वहीं से दूसरा प्रथम को, तीसरा दूसरे को व चौथा तीसरे को ग्रहण करता रहता है। इससे यह प्रणाली सतत एवं अविच्छिन्न रूप से चलती रहती है।

१—निर्मल्य निगमसिन्धून् विविक्त्यायाभिधानमपाने ।

धर्मसुधामुद्धरते भूयो मुनये नमोऽस्तु जैमिनये ॥

( कु० १० पृ० १ )

२—“असभावनाविपरीतभावनानिवर्तनेन विषयदृढीकरणम्”

( मीमांसा कौस्तुभ-१-३-स्मृत्यावकरण )

आचार्य जैमिनि के अनुयायियों में इसका विकसित स्वरूप सबसे पूर्ण आचार्य शबर में प्राप्त होता है। पार्यसारयि मिश्र के काल तक तो यह पारंपरिक सत्यता समृद्ध होगई-जिसका परिणाम यह हुआ कि आचार्य माधव को अपने न्यायमालाविस्तर के प्रारंभ में इसके स्वरूप तक का विवेचन करना पड़ा। माधव ने प्रमुख रूप से तीन संगतिया स्वीकृत की -  
१ शास्त्रसंगति, २ अध्यायसंगति, ३ पात्रसंगति।

## शास्त्र-संगति

धर्म मीमांसा शास्त्र का प्रतिपाद्य है, प्रमाण इसके प्रथम अध्याय एवं विधिविवेक उसी अध्याय के प्रथमपाद का विषय है। प्रथम अध्याय प्रथमपाद के द्वितीय 'धर्मलक्षण' अधिकरण में धर्म के लक्षण और प्रामाण्य का सद्भाव सिद्ध किया गया है। यह अधिकरण भी मीमांसा शास्त्र के ध्येय धर्म पर विचार करता है। अत एव विचारैक्य इन दोनों में शास्त्रसंगति प्रमाणित करता है। प्रतिपाद्य की एकता पर आधारित होने के कारण यह संगति सब में प्रमुख है। मीमांसा शास्त्र का कोई भी अधिकरण इस अकुश के कारण निरर्गल प्रलाप नहीं कर सकता। सहस्र मर्या में परिगणित अधिकांशों में इसके प्रतिपाद्य की प्रामुख्यता अन्तर्हित है।

## अध्याय-संगति

प्रमाण परीक्षा प्रथम अध्याय का विषय है। प्रस्तुत अधिकरण में भी प्रमाण का अनुचिन्तन प्रतापित है। अत एव प्रामाण्य चर्चा की एकता के कारण अध्याय के समान इस गृह्यन्त विचार धारा को अध्याय संगति कहा जाता है। विषयों को एक सूत्र में गूँथने का यह दूसरा प्रणाल है-जिससे उनका ताता विच्छिन्न नहीं हो पाता। मपूर्ण आगम अध्यायों के रूप में विभाजित रहता है और एक एक अध्याय अपने अपने विषय की चर्चा के लिये स्वतंत्र रहती है।

## पाद-संगति

इससे भी सङ्कुचित अथवा सीमित स्वरूप पाद-संगति है,—जिससे सक्षिप्त परिधि में सबन्धित विचारों को सकलित कर दिया जाता है। प्रथम अध्याय का विषय जिस प्रकार प्रामाण्यचिन्तन है—उसके एक देश प्रथम पाद का विधिचिन्तन इसी प्रामाण्य से उर्पयुक्त प्रकार से ही श्रुतलित है। प्रामाण्यचिन्तन में गणना के अवसर में विधि विचार सबसे पूर्ण प्रस्तुत है। उसी विधि वाक्य का उपन्यास इस अधिकरण में धर्म के प्रमाण रूप से किया जाता है, अत एव पाद के साथ इस अधिकरण के विषय की संगति उपपन्न हो जाती है।

ये तीनों प्रमुख संगतियाँ इसी रूप में सर्वत्र प्रचलित होकर विषय को श्रुतलित करने का कार्य करती हैं। इनका सबन्ध—जैसा कि अभिरूपा से अभिव्यक्त है, केवल शास्त्र, अध्याय एव पादों तक ही सीमित है। किन्तु विचार शास्त्रियों ने एक आधिकरण के साथ दूसरे अधिकरण के विचारों को संबद्ध करने के लिए अनेक अवान्तर संगतियाँ भी उपकल्पित की हैं। उनमें १ “आक्षेप संगति, २ दृष्टान्त संगति, ३ प्रत्युदाहरण संगति, ४ प्रासंगिक संगति, ५ उपोद्घात संगति, व ६ अपवाद संगति” ये प्रमुख हैं।

## आक्षेप-संगति

प्रथम अध्याय प्रथम पाद के दूसरे अधिकरण में—( धर्मलक्षण-धिकरण ) धर्मलक्षण और प्रमाण से रहित है, क्योंकि वह लौकिक आकारहीन है, अत एव प्रत्यक्ष एव तन्मूलक होने के कारण इतर प्रमाणों का भी उन्मेष प्रवेश दुःशक्य है, इस प्रकार आकाश कुसुम की तरह धर्म जैसी निराधार वस्तु को विचारशास्त्र का विधेय बनाना अनुपयुक्त है, ये विचार प्रवर्तित हैं—जिनमें धर्म की विचारशास्त्रविधेयता पर आक्षेप किया गया है—जिसका समाधान उत्तरपक्ष ने किया है। इस

आचार्य जैमिनि के अनुयायियों में इसका विकसित स्वरूप सबसे पूर्व आचार्य शबर में प्राप्त होता है। पार्थसारथि मिश्र के काल तक तो यह परिपाटी सर्वथा समृद्ध होगई-जिसका परिणाम यह हुआ कि आचार्य माधव को अपने न्यायमालाविस्तर के प्रारंभ में इसके स्वरूप तक का विवेचन करना पड़ा। माधव ने प्रमुख रूप से तीन सगतिया स्वीकृत की -  
 १ शास्त्रसंगति, २ अध्यायसंगति, ३ पादसंगति।

## शास्त्र-संगति

धर्म मीमांसा शास्त्र का प्रतिपाद्य है, प्रमाण उसके प्रथम अध्याय एव विधिविवेक उसी अध्याय के प्रथमपाद का विषय है। प्रथम अध्याय प्रथमपाद के द्वितीय “धर्मलक्षण” अधिकरण में धर्म के लक्षण और प्रामाण्य का सङ्ग्राह सिद्ध किया गया है। यह अधिकरण भी मीमांसा-शास्त्र के ध्येय धर्म पर विचार करता है। अत एव विचारैक्य इन दोनों में शास्त्रसंगति प्रमाणित करता है। प्रतिपाद्य की एकता पर आधारित होने के कारण यह सगति सब में प्रमुख है। मीमांसा शास्त्र का कोई भी अधिकरण इस अकुश के कारण निर्गल प्रलाप नहीं कर सकता। सहस्र सङ्ख्या में परिगणित अधिकांशों में इसके प्रतिपाद्य की प्रमुखता अन्तर्हित है।

## अध्याय-संगति

प्रमाण परीक्षा प्रथम अध्याय का विषय है। प्रस्तुत अधिकरण में भी प्रमाण का अनुचिन्तन प्रस्तावित है। अत एव प्रामाण्य चर्चा की एकता के कारण अध्याय के समान इस शृङ्खलित विचार धारा को अध्याय संगति कहा जाता है। विषयों को एक सूत्र में गूँथने का यह दूसरा प्रकार है-जिससे उनका तात्ता विच्छिन्न नहीं हो पाता। संपूर्ण आगम अध्यायों के रूप में विभाजित रहता है और एक एक अध्याय अपने अपने विषय की चर्चा के लिये स्वतंत्र रहती है।

## पाद-सगति

इससे भी सङ्कुचित अथवा सीमित स्वरूप पाद-सगति है, -जिससे सङ्क्षिप्त परिधि में सबन्धित विचारों को सकलित कर लिया जाता है। प्रथम अध्याय का विषय जिस प्रकार प्रामाण्यचिन्तन है-उसके एक देश प्रथम पाद का विधिचिन्तन इसी प्रामाण्य से उर्पयुक्त प्रकार से ही शृङ्खलित है। प्रामाण्यचिन्तन में गणना के अवसर में विधि विचार सबसे पूर्व प्रस्तुत है। उसी विधि वाक्य का उपन्यास इस अधिकरण में धर्म के प्रमाण रूप से किया जाता है, अत एव पाद के साथ इस अधि-करण के विषय की सगति उपपन्न हो जाती है।

ये तीनों प्रमुख सगतियाँ इसी रूप में सर्वत्र प्रचलित होकर विषय को शृङ्खलित करने का कार्य करती हैं। इनका सबन्ध-जैसा कि अभिरूपा से अभिव्यक्त है, केवल शास्त्र, अध्याय एवं पादों तक ही सीमित है। किन्तु विचार शास्त्रियों ने एक आधिकरण के साथ दूसरे अधिकरण के विचारों को सज्ज करने के लिए अनेक श्रवान्तर सगतियाँ भी उपकल्पित की हैं। उनमें १ "आक्षेप सगति, २ दृष्टान्त सगति ३ प्रत्युदाहरण सगति, ४ प्रासंगिक सगति, ५ उपोद्धात सगति, ६ अपवाद सगति" ये प्रमुख हैं।

## आक्षेप-सगति

प्रथम अध्याय प्रथम पाद के दूसरे अधिकरण में-(धर्मलक्षण अधिकरण) धर्म लक्षण और प्रमाण से रहित है, क्योंकि यह लौकिक आकारहीन है, अत एव प्रत्यक्ष एवं त मूलक होने के कारण-इतर प्रमाणों का भी उसमें प्रवेश दुःशक है, इस प्रकार आकाश कुसुम की तरह धर्म जैसी निराधार वस्तु को विचारशास्त्र का विधेय बनाना अनुप-युक्त है, ये विचार प्रवर्तित हैं-जिनमें धर्म की विचारशास्त्रविवेयता पर आक्षेप किया गया है-जिसका समाधान उत्तरपक्ष ने किया है। इस



प्रकार के आक्षेपमूलक विचारों का पूरे विचारों के साथ जो संबंध होता है—वह वस्तुतः आक्षेपसंगति के नाम से व्यवहृत किया जाता है।

## दृष्टान्त-संगति

प्रथम अध्याय के प्रथम अधिकरण में नियमविधि के रूप में विचार शास्त्र की विधि-प्रयुक्तता सिद्ध की गई है। उसी के द्वितीय अधिकरण में जन धर्म लक्षण प्रमाण से रहित प्रतीत हुआ—तो उसके लिए भी प्रामाण्य रूप में प्रथम अधिकरण की तरह विधि की शरण लेना अनिवार्य होगया। यह विधिका अनुचिन्तन जब पूर्व अधिकरण की तरह प्राप्त होता है, तो विचारों का यही चिन्म्वप्रतिचिन्म्वभाव दृष्टान्तसंगति का रूप धारण कर लेता है।

## प्रत्युदाहरण-संगति

किन्तु उपर्युक्त द्वितीय अधिकरण का पूर्व अधिकरण के साथ पूर्ण साम्य व्यवस्थित नहीं हो पाता। उस उदाहरण में 'विचार शास्त्र को विधेयता के लिए' जितने "नियमविधित्व" आदि सशक्त कारण प्राप्त थे, द्वितीय अधिकरण में वैसे प्राप्त नहीं है। अतः एवं पूर्ण विचार के साथ जब पूर्ण समता नहीं होती, तो फिर ऐसे विचारों का गठन प्रत्युदाहरण के रूप में होता है। यही गठन प्रत्युदाहरणसंगति के नाम से व्यवहृत है।

## प्रासंगिक-संगति

प्रथम अध्याय प्रथम पाद के पंचम अधिकरण में विधि का स्वतंत्र प्रामाण्य प्रतिपादित है। विधि एक वाक्य है, इसी लिए वाक्य के प्रसंगात् से यदि शब्द पर विचार किया जाता है, तो वह प्रसंग पतित है। इसके आधार पर षष्ठ अधिकरण में "शब्दानित्यत्व" का विचार किया गया है, इसीलिए पंचम अधिकरण के साथ षष्ठ अधिकरण की प्रासंगिक संगति है।

## उपोद्धात-सर्गति

सप्तम अध्याय चतुर्थपाद द्वितीय अधिकरण में सौर्य<sup>१</sup> आदि विद्वत्तियों में संपूर्ण प्राकृतिक वैदिक अगों का अतिदेश विचारार्थ प्रस्तावित है। उस अतिदेश की उपपत्ति के लिए उसमें पूर्व के अधिकरण में अतिदेश की धर्म-सापेक्षता साधित की है। द्वितीय अधिकरण में जो सिद्ध करना होता है, उसी का उपोद्धात प्रथम अधिकरण करता है। अतः प्रथम अधिकरण की द्वितीय अधिकरण के साथ उपोद्धात सर्गति है।

## अपवाद-सर्गति

प्रथम अध्याय तृतीयपाद प्रथम अधिकरण में “अष्टका कर्तव्या” आदि स्मृतियों का वेदमूलकत्वेन प्रामाण्य प्रतिपादित है—उसी के अग्रिम न्यायालय में पूर्व प्रस्तुत विचार का अपनोदन किया जाता है। “औदुम्बरी-सर्वा वेष्टयितव्या” इस सर्ववेष्टनस्मृति का वैदिक मूल की अनुपलब्धि में लोभमूलकत्व सिद्ध कर अप्रामाण्य स्वीकृत किया जाता है। प्रथम अधिकरण में प्रतिपादित मतव्य से सर्वथा विपरीत सिद्धांत प्रस्तुत करने के कारण उस प्रथम अधिकरण के साथ इस अधिकरण की अपवाद सर्गति है। इसके प्रकरण में सर्वदा पूर्व-प्रस्तुत विचार धारा का अपनोदन कर विलक्षण एवं विपरीत विचार उपस्थित किये जाते हैं।

ये सब प्रकार इतने वैज्ञानिक सिद्ध हुए कि जिनका भीमासा के प्रत्येक आचार्य ने आश्रय लिया। आचार्य माधव तक इनने शास्त्रीयता भी प्राप्त कर ली थी। इसीलिए उसने संक्षेप में उपर्युक्त प्रकारों का सफलन<sup>२</sup> किया,

१—सौर्य चारु निर्वपेद्मन्त्रवर्चसक म ।

२—ऊदित्वा सगतास्तिष्ठन्तयावान्तरसगतिम्  
ऊहेताज्ञेपदष्टान्तश्रयुदाहरणादिकम् ॥

विचार को इस परिपाटी को एक सूत्र में गूथने के लिए ये प्रकारे उपकल्पित हैं। आवश्यकता एवं उपयोगिता के आधार पर इन प्रकारों में विवृद्धि करने के लिए भी विस्तृत क्षेत्र छोड़ दिया गया है। विषय की अभिवृद्धि के लिए “कृत्वा चिन्ता” के नाम से एक और उपाय उपयोग में लाया जाता है—जिसमें पूर्व-पक्षों के तर्कों को ( चाहे वह असंगत ही हो ) उसी रूप में मान कर उसमें भी दोष उद्घातित किये जाते हैं। पूर्वपक्षों को नतमस्तक करने का यह श्रेष्ठ साधन है। पार्थ-सारथि मिश्र ने अपनी शास्त्र-लोपिका में कई स्थानों पर इस उपाय का प्रयोग किया है।

नक्षेप में विचारों की असंगतता एवं अनर्गलता की व्यावृत्ति के लिए ये उपाय समाश्रित हैं, किन्तु तार्किक दृष्टि से नहीं, अपितु व्यावहारिक दृष्टिकोण से इस परिपाटी की दुर्बलता एवं परिणाम की दूरता अनुभवगम्य सत्य है—जिसका निराकरण तर्क के माध्यम से सम्भव नहीं।



# विचार कांड



## १-मीमांसा की शास्त्रीयता

चराचर जगत् स्थूल और सूक्ष्म इन दो प्रमुख स्वरूपों में विभाजित है। उसकी स्थूलता चर्मचक्षु एव सूक्ष्मता दानचक्षु से गम्य है। प्रत्यक्ष होने के कारण उसकी स्थूलता ही सर्वस्व प्रतीत होती है, पर वस्तुतः वही सत्र कुक्ष नहीं है। उसका सूक्ष्म स्वरूप उसके स्थूल स्वरूप से भी अधिक महत्त्वशाली है। संसार के इन्हीं दोनों रूपों में एक को हम अन्तर्जगत् कह सकते हैं, तो दूसरे को बाह्यजगत्। इन दोनों का सकलित स्वरूप ही वास्तविक जगत् है—और इनके इस सकलन में ही जगत् की पूर्णता है। अन्तर्जगत् के स्वरूपवहन का कार्य बाह्यजगत् करता है। उसके विनाश, समृद्धि एव पुष्टि के बिना बाह्यजगत् की उन्नति को आशा बिना नीच के भवन की स्थायिता के समान है। मानव इसी अन्तर्जगत् के प्रकाश का प्रतीक है, इसीलिए जगत् की जीवकोटि में उसको सर्वोत्कृष्ट परिगणना है। स्थूल शरीर एव व्यवहार में अन्य जीवों की समकक्षता के रहते हुए भी वह इसी के बल पर विश्वका नियामक बना हुआ है। मानवता इसी के विकसित स्वरूप की विचारमय अभिरक्षा है। आत्मा, मस्तिष्क और हृदय तीन इसके प्रमुख अंग हैं—जिन में प्रथम अंगकी पुष्टि ही नैतिकता, द्वितीय का विकास विद्वत्ता एव तृतीय की उन्नति सहृदयता की पराकाष्ठा है। किन्तु इन तीनों अङ्गों के विकास की भी एक सीमा है, एक नियत पथ है। उस सीमा और पथ से उत्पन्न होने पर उसका नियन्त्रण भी आवश्यक है। अन्यथा अन्तर्जगत् की यह उच्छ्वसलता (वह चाहे किसी अङ्ग की हो) मानव को कहीं का नहीं रहने देती। अतः जगत् के नियन्त्रण के लिए एक शासक रहता है—वह उसकी स्वच्छता व्यवस्थिति और विकास का पूरा २ ध्यान रखता है, उसके किसी भी जीव की उच्छ्वसलता उसे सह्य नहीं होती। उसी प्रकार अन्तर्जगत् के

नियामक की भी पर्याप्त आवश्यकता और किन्हीं क्षेत्रों में इस नियामक से भी अधिक महत्ता है। जगत् की जितनी व्याधियाँ हैं—औपरिक स्वच्छता ही से वे निवृत्त नहीं हो सकती, एव जहाँ की जितनी दुष्ट वृत्तियाँ हैं, शारीरिक दृढ मात्र उन्हें नहीं मिटा सकता। अत एव शारीरिक स्वच्छता से अधिक महत्त्व आंतरिक स्वच्छता का, एव शारीरिक यत्रणा से अधिक गौरव आंतरिक यत्रणा का है। मनोविज्ञान इसका साक्षी है कि अंत करण की स्वस्थता का कितना गहरा प्रभाव शारीरिक स्वास्थ्य पर द्रुत गति से पड़ता है, एव न्यायालय और कारागार इसके प्रमाण हैं कि अन्तर्जगत् की अनियन्त्रितता प्रतिवर्ष अपराधियों की जितनी संख्या बढ़ा रही है, शारीरिक नियंत्रण का कोई प्रभाव नहीं पड़ने देती। अन्तर्जगत् सर्वतः सशक्त है। यदि उसकी गति नैतिकता की ओर है, तो ससार की कोई शक्ति उसे नत नहीं कर सकती। पूज्य बापू इसके प्रत्यक्ष प्रतीक हैं, और यदि उसकी धारा अनैतिकता की ओर चल पड़ी है, तो औपरिक यातना उसे रोक नहीं सकती। जिस वस्तु की उत्पत्ति जहाँ से होती है—वही आघात करने से उसका सर्वतोमुख विनाश संभव है। घोर की ताड़ना अथवा हत्या की अपेक्षा उसकी जननी का उन्मूलन अधिक श्रेयस्कर है—यह लौकिक उक्ति है। अन्तर्जगत् ही भावलोक है, इसी से उद्भूत भाव क्रिया के रूप में परिणत होते हैं। प्रत्येक क्रिया का इसीलिए इससे साक्षात् सन्बन्ध है। यदि ससार को सर्वथा व्यवस्थित, समुन्नत एव नैतिकबलसम्पन्न बनना हो, तो इस भावलोक पर अधिकार एव नियन्त्रण प्राप्त करना होगा। उसे एक इस प्रकार के नियामक की शरण लेनी होगी—जो इसे सुशोभित कर सकता हो। यही एक आवश्यकता है—जिसने शास्त्र के आयिष्कार की प्रेरणा दी। इसी अन्तर्जगत् का शासन इसका प्रमुख कार्य हुआ—जिसके आधार पर “शास्यते अनेन” इस शाब्दिक व्युत्पत्ति ने उसकी अभिलषा को अन्यर्था प्रदान की। इस शासक ने अपने सत्य शासन से अपनी प्रजा को व्यवस्थित, समृद्धि, सुरक्षा एवं पवित्र भोजन सामग्री दी—जिससे हम युग का मानव

आत्मबल का भंडार, मस्तिष्क का अधिकारी और सहृदयता का भाजन बन सका। इतिहास का प्रत्येक पृष्ठ उसकी इस देन से रजित है।

जिस प्रकार नियामक अपनी नियति को नियंत्रित करने के लिए नियमजाल को माध्यम बनाता है, उसी प्रकार प्रस्तुत शासक को भी अन्तर्जगत् के शासन के लिए धर्म को माध्यम रूप से अंगीकार करना होता है। जिस प्रकार शासक का साम्राज्य विधान की शालीनता और उद्यता पर निर्भर है उसी तरह शास्त्र की शास्त्रीयता भी धर्म की प्रतिपादकता पर आधारित है। शासक को शक्ति का स्रोत पूर्वजपरंपरा अथवा प्रजा से प्राप्त करना होता है, अन्यथा उसका शासन सर्व ममत नहीं होता। उसे अपने विधान पर भी इन दोनों में किसी एक को मोहर लगानी होती है। शास्त्र को भी शासन की योग्यता और सामर्थ्य अपनी अनादि निधि वेद से प्राप्त करना होता है, और अपने विवेच्य विषय अथवा विधान पर वेद का प्रमाण-पत्र प्रस्तुत करना अनिवार्य होता है। आदि काल की यही एक कसौटी है—जिस पर कसने से मीमांसा शास्त्र की शास्त्रीयता सर्वोत्तम रूप से प्रमाणित होती है।

धर्म इसका प्रतिपाद्य है। वेद इसका आधार है—जिस पर रखे होकर यह उसे अपने प्रभाव से अधिक चमत्कृत<sup>१</sup> करता है। साक्षात् सद्यद् होने के कारण उस अलौकिक ज्ञान राशि ने भी इसमें मुक्तहस्त होकर शक्ति और योग्यता का जितना संचार किया है, और किसी विचार धारा में नहीं। अत एव इसकी शास्त्रीयता सबसे अधिक विकसित और परिपुष्ट है, एव इसकी यही महत्ता “शास्त्रप्रमुख”<sup>२</sup> के नाम से आचार्य शंकर द्वारा भी आदृत है।

१—‘मीमांसाशास्त्रतेशोभिर्विशेषेणोज्ज्वलीकृते’ ।

(आचार्य-मह-श्लोकवार्तिक १ पृष्ठ)

२—तनु शास्त्रप्रमुख एव प्रथमे पादे (शंकर भाष्य ३-३-१३, ८४६ पृष्ठ)



## २-दर्शन और मीमांसा

### दर्शन की परिभाषा

मानव उस अमर शक्ति का अंश है, अतः एव अमृतत्वप्राप्ति उसकी स्वाभाविक और सर्वोत्तम एषणा है—जिसकी पूर्ति के लिए वह सदा सज्ज होकर रहने के लिए तैयार रहता है। उसने प्रत्येक कार्य इसी भावना से प्रारंभ होते हैं, यही भावना उनके श्री गणेश में अंतर्हित रहती है। संसार की असारता से चिर परिचित भारतीय मानव इस एषणा से अधिक प्रभावित रहा है। उसके जीवन का यही प्रमुख प्राप्य है, एव इतर प्राप्य इसके पूरक हैं—अतः एव उसका यह परम धर्म भी बन गया है। भारतीय चाङ्ग्यने पर्याप्त गवेषणाओं के अनन्तर इस एषणा की पूर्ति के लिये विभिन्न मार्ग निर्धारित किये हैं—जो इसी उद्देश्य से सृष्टि, उसकी उत्पत्ति, स्थाति व प्रलय के सन्ध में अपने दृष्टिकोण रख कर मानव को इस ओर प्रेरित करते हैं। वह इस स्वरूप के साक्षात्कार के लिये लौकिकता से परावृत्त होकर अलौकिक क्षेत्र में उतरता है, जहाँ उसे इनकी वास्तविकता का परिचय मिलता है। अमृतत्वप्राप्ति की आकाङ्क्षा में परिपूर्ण मानव की यही साधना जो अनुभूत तथ्य प्रस्तुत करती है—उन्हीं तथ्यों का सकलित रूप यस्तुतः दर्शन शास्त्र है—जिससे मानव के चरम प्राप्य का विवेचन होने के कारण संपूर्ण कर्मों की उपायता एवं संपूर्ण विद्याओं का प्रकाशकत्व प्राप्त है।

### -दर्शन का दृष्टिकोण

ज्ञान ही में मानव की पूर्णता है। जगत् के दो विभिन्न रूपों में मानव का बाहरी ज्ञान उसके बाह्य जगत् का एवं आंतरिक ज्ञान उसके अन्तर्जगत् का पोषक है। इसी आधार पर उसकी जिज्ञासा के रूप में व्यपकरण भी दो मार्गों से चलते हैं। उसका यह बाह्य मार्ग जिसमें उनकी प्रकृति बहिर्मुखी होती है, उसे लौकिक दर्शन तक पहुँचाता है, एवं

उसका दूसरा वह मार्ग जो उसे श्रेयप्राप्ति तक पहुँचाता है—आत्मदर्शन कराता है। इस आत्मदर्शन में संपूर्ण शास्त्रों एवं विद्याओं का आशय अन्तर्हित रहता है, और जगत् की चराचरता विविक्त रहती है। इस इन्द्रियों की अन्तर्मुखी प्रवृत्ति के बिना आत्मदर्शन जिस प्रकार असंभव है, उसी प्रकार आत्मदर्शन के बिना अमृतत्वप्राप्ति भी स्वप्नमात्र है। इस माध्यम से मानव का ज्ञान सर्वतः पूर्ण हो जाता है, एवं स्वयं के विज्ञान से वह ज्ञान के अधिकरण में लीन हो कर अमर<sup>१</sup> बन जाता है। उमका यह दिव्य दर्शन दिव्य दृष्टि पर निर्भर है। उसके बिना अर्जुन जैसे बलवृद्धिशाली को भी वह दिव्य दर्शन प्राप्त नहीं हो सका, और उसके सत्ता श्रो कृष्ण<sup>२</sup> को दिव्य दृष्टि देनी पड़ी। दर्शन इसी दिव्य दर्शन का साधन है। वह उन अनुभवों का भंडार है—जो शाश्वत अपि च अप्रत्यक्ष हैं। अन्तर्जगत् इसको प्रयोगशाला है, जहाँ पर निर्मित आध्यात्मिक प्रयोगों के आधार पर यह सत्य के साक्षात्कार करने का दृष्टिकोण रहता है। उसकी यही सत्य के साक्षात्कार करने की विधा उसे अध्यात्म-शास्त्र प्रमाणित करती है, एव “दृश्यते<sup>३</sup> अनेन” यह शाब्दिक व्युत्पत्ति उसे चरम ज्ञान का चरम साधन सिद्ध करती है।

## दर्शन का विकास

मानव के बुद्धि बल को उत्कृष्ट देन दर्शन शास्त्र है, व उमी के विकास के साथ दर्शन का विकास सलग्न है। वस्तुतः दर्शन शास्त्र की मूलतः उत्पत्ति का कोई समय निर्धारित नहीं किया जा सकता है। उसमें जो

१—ब्रह्मविद् ब्रह्म एव भवति ( दर्शनसूत्र )

(A) तमेव विदित्वा तिमृष्युमेति नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय ( यजुर्वेद )

२—न तु मां शक्यमे दद्मुमनेनेष स्वचक्षुषा

दिव्य ददामि ते चक्षु पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ( गीता—११—८ )

३— दृश्याद् ( पाणिनि )

विषय विविक्त है, अनादिकाल से उन पर कुछ न कुछ विवेचन होता आ रहा है, अतः एव विषय विवेचन की दृष्टि में दर्शन की उत्पत्ति का समय निर्धारित करना आकाश को अलित करना है। आदि काल में दर्शन अमृतत्व प्राप्ति को लेकर चलता है, किन्तु जब उसका विकास होने लगता है, उसका क्षेत्र भी विस्तृत बन जाता है। अनेक विचारक दर्शन से संबंधित विषयों पर विकास के पूर्वभाग में श्रुति का प्रमाण रूप से उल्लेख कर सर्वथा स्वतंत्र रूप से विचार प्रकट करते हैं। किन्तु वेद की मर्यादा का पर्याप्त पालन एवं अनुशासन उन्हें मान्य है, और यही उनकी स्वतंत्रता का निरपेक्ष मापदण्ड है। विकास की दूसरी धारा पर्याप्त प्रगतिशील बन कर प्रवाहित होता है। विषय मूलतः वे ही रहते हैं, जिन्हें प्रथम धारा ने स्वीकृत किया है। पर एक मौलिक अन्तर यह आजाता है कि वह स्वतन्त्रता-जो पहली धारा को शिरोधार्य थी, इस धारा के द्वारा पन्तलित कर दी जाती है। यह वहाँ स्वच्छन्दता और बहुत से स्थानों पर तो उच्छ्रयलता तक के रूप में भी परिणत हो जाती है। प्रथम धारा द्वारा जो मर्यादा पालित थी, द्वितीय धारा उस बाँध को तोड़ने के लिए लालायित हो कर आती है। इन दोनों धाराओं के पारस्परिक संघर्ष से विचार परिपक्वता प्राप्त करते हैं और यही विचारों की परिणति का युग यस्तुतः दर्शन के विकास का युग है। विकास की यही प्रथम धारा “आस्तिक दर्शन” एवं द्वितीय धारा “नास्तिक दर्शन” के नाम से अभिहित है।

### दृष्टिकोण की विभिन्नता

यहाँ आने पर दर्शन के दृष्टिकोण में भी विभिन्नता उपस्थित हो जाती है। वह अमृतत्व प्राप्ति का साधन नहीं रहता, अपितु विचारों का संकलन मात्र रह जाता है। ऐसी स्थिति में सृष्टि एवं उसकी सर्वतोमुख्य धाम्नायिकता के संबंध में प्रस्तुत विषये हुए विभिन्न विचारकों के दृष्टिगत मुख्य विचार ही नियत एवं परिणत अवस्था में दर्शन कहे जा सकते हैं। जिस प्रकार अनेक प्राणियों के एक ही क्षेत्र से आवागमन होने पर वह

स्थान पथ का एय विभिन्न क्षेत्रों से एक ही ओर एक साथ होने । ले परिवर्तन वाद का रूप धारण कर लेते हैं, उसी प्रकार आत्मा व अन्तर्जगत् से सखट विभिन्न सयुक्त तत्त्वा पर नियत एय परिणत अवस्था तक पहुँचे हुए विचार दर्शन शास्त्र का स्वरूप प्राप्त कर लेते हैं । दर्शन को यह अवस्था उसे अध्यात्म-शास्त्र मात्र न रह कर विचार शास्त्र बना देती है । जहाँ उसका दृष्टिकोण परिवर्तित हो जाता है । तर्क उसका साधन होता है और उस तर्क के द्वारा वह प्रत्येक विषय को, अपनी सकुचित परिधि में बाँधने का यत्न करता है । यहाँ आकर उसका स्वरूप वास्तविकता से गिर जाता है । वह अनुभव का भंडार न रह कर तर्कों का जाल बन जाता है । तर्क का यह साम्राज्य वास्तविक तथ्य से कहीं कहीं तो पर्याप्त दूर ले जा कर ढाल देता है-निसके आधार पर "तर्कोंऽप्रतिष्ठा" यह उक्ति प्रचलित है । ऐसी स्थिति में आने पर ही दर्शन श्रद्धा एवं विश्वास का विधातर बन जाता है और वह मस्तिष्क के व्यायाम का साधन रह जाता है । प्रायोगिक दृष्टि से उसकी यही अप्रतिष्ठा श्रद्धासपन्न धार्मिकों के लिए उसे अनुपादेय ठहरा देती है । यह सब उस बाँध के तोड़ने का परिणाम है-जो इस प्रवाह की अमर्यादितता को रोके हुए थी ।

### विविध विभाग

यही आकर इन एकत प्रवृत्त धाराओं में इतनी मन्तव्य-भिन्नता आगई-जिससे उन्हें विविध विभागा में विभाजित होना पड़ा । ये विभाग तत्कालीन समाज के विचार-स्वातन्त्र्य पर प्रकाश डालने के लिए पर्याप्त हैं । मानव अपने विचारों की अभिव्यक्ति में स्वतन्त्र प्रतीत होता है । वह ईश्वर जैसी प्रौढ़-परपरा समत वस्तु को भी अस्वीकृत करने का सामर्थ्य रख सकता है, और वेद जैसा तत्त्वज्ञान की निधि को निरर्थक, और पेट के लिए ब्राह्मणों द्वारा उपकल्पित घागजाल<sup>१</sup> मात्र कह कर ठुकरा

१-बुद्धिपौष्यहीनानां जीविका धातु-निर्मिता ।

सकता है। किन्तु उस काल का यह विचार स्थानस्थ आज की तरह अस्थिरता और भावुकता से समन्वित नहीं है। विचारक जो विचार लेकर चलता है, गभीरता, विद्वत्ता और बुद्धिबल से उन विचारों को सिद्धांत और आचार के रूप में परिणत कर देने के लिए वह सतत सचेष्ट रहता है। अत एव वे विचार समृद्ध विभिन्न उक्तियों से परिपुष्ट, एवं व्यावहारिक वृत्तान्तों से प्रमाणित होते हैं। उनकी वास्तविकता पर छाप लगाने के लिए कहीं शास्त्र को शरण ली जाती है और कहीं लोक की। इन विचारों की स्पष्टता और पूर्णता एक अद्वितीय सर्वात्त है - जिससे प्रभावित होकर प्रख्यात दार्शनिक आचार्य मेक्समूलर<sup>१</sup> ने इन विचारकों में अपनी अगाध आस्था प्रकट की है-एव उन्हीं पाश्चात्य दार्शनिकों की अपेक्षा अधिक विस्पष्ट और पूर्ण सिद्ध किया है।

इन्हीं विचारों की नियत एव परिणत अवस्था के आधार पर दर्शन के विविध विभाग उपकल्पित हैं। दर्शन की उत्पत्ति ही के समान इन विभागों का भी विषय के आधार पर इतिवृत्त प्राप्त होना दुश्शक ही नहीं, असंभव भी है। जो विचार इन विभागों के द्वारा विभ्रष्ट हैं-आशिक रूप से उनका उपादान पूर्व के पाङ्गमय में इतस्तत होता रहा है। उनके पौर्वापर्य विनिश्चय में भी यही एक प्रबल बाधा है। फिर भी विभागों का पौर्वापर्य विचारकों के समय के अनुसार निश्चित करने का ऐतिहासिक परंपरा कुछ सादृश अग्रह करती है-विचारों की स्पष्टता और सर्वाधिक पूर्णता को भी यह हम निर्णय का माध्यम बनाती है। बुद्ध और बृहस्पति इन अद्यान्तर कालवर्ती आचार्यों द्वारा प्रयुक्त विचारों के अतिरिक्त-इस धारा के १ सारथ्य, २ योग, ३ न्याय, ४ यैशेपिक ५ पूर्वमीमांसा, ६ उत्तरमीमांसा ये छ विभाग सर्वत परिपुष्ट और विद्वत्सन्नुदाय द्वारा शिरसा समादृत हैं।

## मौलिक एकता

इस विभाजनके अनन्तर भी दर्शनों की मौलिक एकता सतत अक्षुण्ण रहता है। प्रतिपादन शैलीको विभिन्नता के रहते हुए भी ये सभी पथ एक ही ओर उन्मुख हैं। उपनिषद्<sup>१</sup> इन सब की उद्गम-स्थली है, जहाँ से इनकी धाराएँ मूलतः उद्भूत हो कर मस्तिष्क के माध्यम से विहार करती हैं, अतः एष इनमें से किसी का भी प्राथम्य अथवा आनन्तर्य प्रतिपादित करना असंभव प्रत्यय है। “सर्व-दर्शन-समूह” के लेखक श्रीयुत सायण माधवाचार्य ने वैदिक एवं अवैदिक इन दो प्रमुख धाराओं में अवैदिक धारा का विवेचन सबसे पूर्व प्रस्तुत किया है। इससे नास्तिक दर्शन के कतिपय अंगों का विकास प्रथम कोटि में हुआ प्रतीत होता है। दर्शनों के विकास का चरम स्वरूप ब्रह्मम मासा सभी को सादर स्वीकृत है। इनमें प्रथम उदय और द्वितीय विकास की परिचायिका है।

विचार की इस शृंगलाका उदय ससार की सत्यता को लेकर होता है, और उसका चरम विकास उसे सर्वथा असत्य सिद्ध करता है। विभिन्न विभागों के फेरे में न पड़ कर यदि घृहस्पति से लेकर शक्र तक के विचारों को एक ही क्षेत्र में माना जाये, तो इससे दर्शन का लक्ष्य और विकास सुस्पष्ट हो जाता है। मध्य काल के विभिन्न दार्शनिक विचारों के इस सर्प में उतरते हैं, और अपनी देन सदा के लिए दे जाते हैं। शक्र इन सभी तत्त्वों का सकलन कर अपने विचार प्रस्तुत करता है, इसीलिए इस मौलिक एकता के आधार पर दर्शन की यही पराकाष्ठा है। यह तथ्य अंगीकृत करने पर दर्शन का नास्तिक स्वरूप प्रारंभिक आकार है, और आस्तिक उसका विकास। नास्तिकता पूर्वपक्ष है, और आस्तिकता सिद्धान्त। वह प्रथम असत्य मार्ग है, जो इस सत्य के साक्षात्कार तक

अभ्यास<sup>१</sup> द्वारा पहुँचाता है। इससे आस्तिक धारा का महत्त्व भी प्रमाणित है—इसकी उद्भूतता एवं प्रगतिमयता ही इसका प्राथम्य है। जिस प्रकार अययार्थ के पीछे यथार्थ छिपा रहता है, उसी प्रकार नास्तिकता के प्रप्रदेश में आस्तिकता निरावमान है। सत्ता के बिना निषेध निराश्रय है, और निषेध के बिना सत्ता माहात्म्यहीन है। यह तो विचारों की एक अदृष्ट शृंखला-मात्र है—जिससे इनकी एकता अटल बनी रहती है।

विचार की इस सरणि का ताता सर्वदा अशुण रहता है—उसके विकास की विभिन्न धाराएँ ही वस्तुतः विभाजन के मूल कारण हैं किन्तु उसका अभिप्राय उसकी एकमूर्तता में बाधा पहुँचाना नहीं है। स्थूल से प्रारम्भ हो कर सूक्ष्म तत्त्व तक उसे पहुँचाना है—इस लंबे चौड़े मार्ग में जहाँ थोड़ा सा आश्रय उमे मिलता है, वही अवस्थान-स्थान “स्टेशन” बन जाता है—ये विभाग यही तथ्य रखते हैं। श्रुति भी इसकी साक्षी है।

जिम प्रकार किसी शिशु को हितकारक अपितु बड़ी दया पिलाने से पूर्व दया के नाम से गद्गद चटाकर उसे उसकी और आकर्षित किया जाता है, उसी प्रकार उस सूक्ष्मतत्त्व तक पहुँचाने से पूर्व स्थूल और सपर्क में आने वाली प्रिय वस्तुओं को ही उस रूप में बताया जाता है। कभी अन्न को आमा मिद्ध किया जाता है, कभी शरीर को, कभी इन्द्रिय को कभी प्राण को, कभी मन को। एक से एक को सूक्ष्मता, महत्ता और उपादेयता स्पष्ट<sup>२</sup> है। अधिकारी की योग्यता भी इस तत्त्व-ज्ञान के शिक्षण का मापदण्ड है। अच्छे को जय दायी का परिचय देना हाता है—इसकी श्वेतता अथवा श्यामता के माध्यम से नहीं, अपितु त्याग स्पर्श

१—उपाया शिशुमाणानां कालानामुपलब्धना ।

अग्रस्य कर्मणि स्थित्वा, ततः स्वस्य समीहिते ॥

( वाचस्पत्योद-भट्ट-हरि )

२—तैत्तिरीयोपनिषद्

( १८-१ )

से ही दिया जाता है—इसी आधार पर अत्रैदिक दर्शन आस्थित हैं। वे स्थूल के अधिक निकट हैं, सूक्ष्म के कम। उनमें भी अनन्तरकालिक दर्शन जिनमें-बौद्ध-प्रमुख हैं—स्थूलता से बहुत आगे बढ़ जाते हैं।

सूक्ष्मतर तत्त्व तक पहुँचने का यही एक मार्ग है—उदय और विकास इन दोनों के मध्य में आने वाली संपूर्ण परिस्थितियाँ उस मार्ग के श्रेष्ठ पथिकों की प्रगति की द्योतिका हैं। वस्तुतः वैदिक, अवैदिक विभाग कल्पना मात्र है, जो इनकी अवान्तर स्थिति के परिचायक हैं। यह तो सब एक ही साधना के लिए किये गये विभिन्न प्रयत्न और सफल प्रयोग हैं जिनकी सफलता के प्रति ससार आकर्षित है? अब इस इतने लंबे लक्ष्य को पूर्णता में सहयोग देने वाले और इस सरणि को यहाँ तक पहुँचाने में जीवन तक व्यतीत कर देने वाले साधका का संपूर्ण विश्व सदा के लिए श्रेणी है।

## दर्शन की देन

### १. राग-द्वेष का बहिष्कार

यथार्थता का परिचय दर्शन को प्रमुख देन है। वह हमें हमारी वास्तविकता का ज्ञान करता है। ससार क्या है, और उसमें हमारा कितना स्थान है, दर्शन हमें इसका प्रत्यक्ष प्रदर्शन करा देता है। जीवन की क्षण-भंगुरता का उपदेश कर वह हमें प्रेरणा देता है कि इसमें ऐसी कोई वस्तु नहीं जिससे मोह करना शांतिदायक हो। वह हमें निर्लोभ, सतुष्ट शांत, आहसक और विचारशील बनाता है। इसी विचारशीलता के आधार पर हम राग द्वेष को सोमा से निकल कर “विश्ववधुत्व” की भावना को मूर्तिमान् बना सकते हैं। जिस प्रकार एक ही पत्थर से दो प्रतिमाएँ निर्मित हों, एक राम के आकर की हो, दूसरी रावण की। राम की आकृतिवाली प्रतिमा को देख कर एक आस्तिकजन को उसमें राग

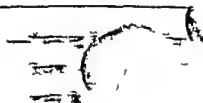


ॐ  
ह  
अ  
पू  
श्री  
अ

वि  
वस  
प्रार  
जह  
वन  
साध

पू  
जात  
मप  
कभी  
को  
उपा  
शिव  
उस

इसका होना है और राखल की प्रतीति में  
 के देवों पर वर दान नहीं रखने कि स्व  
 सन्त है - शरीरु वर उनके लक्ष्य और  
 बनने है - जिससे स्वतंत्रता की भावना को  
 भावना में प्रेम उत्पन्न हो जाय है। स्वतंत्र  
 सन्त है - स्वतंत्र स्वतंत्र राजन के लक्ष्य  
 प्रेम - उत्पन्न करता है। स्वतंत्र राजन के  
 उत्पन्न करता है। स्वतंत्र उत्पन्न की प्रतीति  
 के उत्पन्न के प्रेम के लक्ष्य के प्रेम  
 स्वतंत्र उत्पन्न उत्पन्न के लक्ष्य के प्रेम  
 कि स्वतंत्र उत्पन्न के लक्ष्य के प्रेम  
 भावना के प्रतीति है। स्वतंत्र प्रतीति  
 के प्रतीति के प्रतीति है। स्वतंत्र प्रतीति  
 प्रतीति है - स्वतंत्र प्रतीति के प्रतीति  
 प्रतीति है - स्वतंत्र प्रतीति के प्रतीति  
 प्रतीति है - स्वतंत्र प्रतीति के प्रतीति  
 प्रतीति है - स्वतंत्र प्रतीति के प्रतीति  
 प्रतीति है - स्वतंत्र प्रतीति के प्रतीति  
 प्रतीति है - स्वतंत्र प्रतीति के प्रतीति  
 प्रतीति है - स्वतंत्र प्रतीति के प्रतीति



वस्तुतः उनकी नमस्करणीयता में किसी को भी शक्य नहीं है, ऐसी स्थिति में पहुँचने पर तो यह जीवन्मुक्त हो जाता है। उसमें और परमात्मा में कोई अन्तर नहीं रह जाता। यह दर्शन ही की प्रमुख देन है— जो हमारी दैनिक वृत्तियों में परिवर्तन कर हमें इतनी उन्नता की पराकाष्ठा पर पहुँचने का सकेत करती है।

## २. विश्व-बन्धुत्व

आत्मा को विभुता के द्वारा वह मानव को उदारता की शिक्षा देता है, और उस व्यापक तेज के स्फूर्ति को भी वह जहाँ से निकलता है, उसी की तरह व्यापक बनने की ओर प्रेरित करता है। “एकमेवाद्वितीय ब्रह्म” के प्रतिपादन से यह संपूर्ण जीवों की एकता प्रमाणित कर “उदार-परिताना तु वसुधैव कुटुम्बकम्” इस सूक्ति को जीवन में उतारना चाहता है। यहाँ आकर उसकी साम्प्रदायिक और धार्मिक कट्टरताएँ नष्ट होजाती हैं—ऐक्य और साम्य की भावना उस कट्टरता के स्थान को ग्रहण कर लेती है। उस त्रिमु के दिव्य अंश होने के कारण न उसको किसी के सामने दैन्य दिखाना उचित है, और सबके समान अस्तित्व रखने के कारण न उसके लिए अभिमान में फूलना ही योग्य है। इसी आधार पर उसके आत्मतत्त्व का विकास होता है—जिसकी सत्रसे पहली देन करुणा है। यह ऐसा सूत्र है—जिससे एक, दो, चार ही क्या, असंख्य जोर श्रुतलित होकर ऐक्य प्राप्त कर सकते हैं। उदारता इसका विकसित रूप है और मानवता इसी की उच्छृष्ट विचार समन्वित कोटि। इसकी महत्ता सर्वानुमोदित है। आत्मा के विकास की प्रमुख देन होने के कारण सत्र गुणों में इसकी कोटि उन्नत है। विद्वत्ता की प्रौढ़ अवस्था से भी इसका स्थान प्रथम है। इसी सूत्र से पिरोने पर वस्तु की एक-परिवारता सहज-गम्य सत्य है। हमारे लौकिक अनुभव इसके मादों हैं कि शोक के समय एक दूसरे की सहायता करने वालों में आत्मीयता का विकास कितना अधिक हो पाता है। मनुष्यता के परीक्षण ही का समय यही होता है —

घोरज, धरम, मित्र अरु नारी, आपत्काल परमिये चारो ।

मरिजा यह कथन प्रयोग-सिद्ध है । ऐसे ही मनुष्य को अपने वास्तविकता का परिचय भिन्नता है । वह स्वभावतः अपने हीनता का अनुभव कर उम चरम तत्त्व की ओर प्रार्थित होता है— यन्नि ऐसी दशाएँ मनुष्य पर नहीं आये, तो वह स्वयं को परमात्मा में भी उह कर अदृश्य समझ बैठे-इसीलिए कबीर ने कहा है—

“दुख में सुमिरण न करै, सुख में करै न कोय”

महादेवी<sup>१</sup> भी तो इसी लिए विरह को ही अपने जीवन का सर्वस्व मानती है । सत्त्व में एतना ना यद् मूत्र उम आत्मिक तत्त्व की देन है-जिसके विकास की प्रेरणा दर्शन शास्त्र देता है । इस प्रकार मनुष्य सहज ही वसुधा के जीवा से तात्पान्व स्थापित कर सकता है, और आजकी यह विग्रहबन्धुत्व की भावना इसी प्रायोगिक अनुभव से मूर्त हो सकती है । पंचल शास्त्रीय प्रतिपादन में नहीं, प्रयोग की दृष्टि से देखने के लिए संत कबीर का उदाहरण पर्याप्त है । भारतीय दर्शन को हम तब को अपनाकर कबीर ने हिन्दू मुस्लिम ऐक्य का नारा बुलन्द किया । दर्शन के एकात्मवाद के आधार पर उसने राम और रहीम की एकता को प्रचारित कर अपने काल का प्रतिनिधित्व प्राप्त किया । कट्टरताओं और मापन्यायिक भावनाओं का निराकरण कर हमने हिन्दू और मुस्लिम दोनों प्रजा के जन-समूह में निनी ब्रह्मा स्थापित की । यह दर्शन ही की देन है ।

### ३ जीवन की विशालता

दर्शन हमारे विचित्रताओं को सयन और विस्तृत बनाता है । जीवन के लिए यह एक विशाल क्षेत्र प्रस्तुत करता है—जिससे हमारे अन्तर्गत अनौपचारिक बातों हैं । उसका मतलब म दृश्य जगत् ही पूर्ण नहीं है—

१—“भित्त का मद नाम से मैं विरह में विरह” ।

उसके अतिरिक्त एक त्रिभुजोरुका अस्ति य भी उसे समत है। इसीलिए यह जीवन को इस दृश्य लोक की सीमा से ऊँचा उठाता है-ऐसी स्थिति में लोक का स्मार्थ उसे बाँध नहीं पाता। इस विशाल क्षेत्र में दर्शन का प्रभाव मनुष्य को इधर उधर भटकने से बचाता है। यहाँ आकर उसकी संपूर्ण धृति या एव शक्तियाँ विकसित हो उठती हैं। उन्हें इस विशाल क्षेत्र में विहार करने की निर्बाध स्वतंत्रता होती है। इन्द्रियों की गति भी तीव्र और प्रगतिमय बन जाती है, उनके आराध्य एव और विस्तृत हो जाते हैं। जिस प्रकार एक खुले और माफ सुथरे मैदान में घोड़ा अपनी त्वरित गति से स्वच्छन्द दौड़ता है और शीघ्र प्राप्य स्थान तक पहुँच जाता है, वही स्थिति इन्द्रियों की होती है। इनका क्षेत्र लोक की तरह अपवित्र नहीं रहता, उनकी धृति स्वच्छ और पूत हो जाती है। लोक की छोटी छोटी आवश्यकताएँ और बन्धन उन्हें नहीं रोक पाते। धृत्तियों की इस विशालता में मनुष्य के संपूर्ण सुख दुःख विलीन हो जाते हैं। धृत्तियाँ जितनी सकुचित होंगी, मानव उतना ही अधिक दुःख से आक्रान्त होगा। एक साधक परमात्मा की छोटी से छोटी वस्तु को देखकर आनन्दित होता है। एक पिले हुए फूल को देखने पर उसे उतना ही उल्लास होता है, जितना कि एक पिता को अपनी पुत्रपरपरा को बढ़ते देखकर होता है। नयी और भरने का कल फल निनाद उसके लिए धीणा से भी अधिक आनन्ददायक है और प्रकृतिक लीलाएँ उसे चित्रपट से भी अधिक आह्लादित करने के लिए पर्याप्त हैं। इस प्रकार उसका आनन्द स्वाभाविक और असीम बन जाता है। उसे ससार का कोई कष्ट अधीर नहीं बना सकता। धृत्तियों की विशालता से जिस प्रकार सुख बढ़ता है, उसी प्रकार उससे भी अधिक मात्रा में दुःख नष्ट होता है। हम अनुभव करते हैं- कि आर्पित के समय जब हमसे हमारे सहज मित्र सहानुभूति प्रकट करने आते हैं-हमारा कष्ट एक प्रकार से विभाजित हो जाता है। इसी प्रकार सुख भी अकेले भोगने की वस्तु नहीं, वर को अपनी घरयात्रा में अधिक सख्या में निजी व्यक्तियों को संमिलित देख कर जितना

होता है, एकानो जाकर परिणय सस्कार करने में नहीं। अतएव यह सर्वसमत है कि वृत्तियों की विशालता से मुख जितनी अधिक मात्रा में बढ़ता है—दुःख उतना ही कम होता है —

“मुख बढ़ जाता, दुःख घट जाता, जब है यह बँट जाता”

किसी पारसी का यह चर्क वस्तुतः सगत है।

जीवन की इस विशालता से मुख भी विस्तृत होजाता है—यह इस चण्भगुर मुख को ही मुख नहीं मानता? इसके लिए न यह प्रयत्न ही करता है। वह स्वयं को अमर शक्ति का अणु समझने लगता है। इसी लिए वह अविनश्यर वस्तु को ओर ही आकर्षित होने का स्वभाव बना होता है। विशालता से गगन ही भावनाएँ या तो सर्वथा लुप्त ही हो जाती हैं, यदि रहती भी हैं, तो वे भी इतना विस्तृत बन जाती हैं कि संपूर्ण विश्व उस ममता<sup>१</sup> में समा जाता है। कामिनो<sup>२</sup> और कनक ही क्या, संपूर्ण विश्व का एकचद्वय साम्राज्य उसे प्रिय नहीं लगता। अपने लक्ष्य के समुप संपूर्ण प्रयोग मार्ग<sup>३</sup> भी उसे प्रचलित नहीं कर पाते? अतएव यह व्यापकता उसे व्यापक और निरतिशय आनन्द की अगानि के लिए प्रेरित करती है। जिस श्रेयोमार्ग से उसकी विशालता विभुता को पराकाष्ठा में लीन होकर कृतश्रुत्य होजाती है।

#### ४. साहित्य की स्थायिता

आचार्य रामचंद्र<sup>४</sup> शुक्ल के शब्दों में “साहित्य जनता की चित्त-वृत्तियों का संचित प्रतिबिम्ब है”। यह जगम जीवन का एक स्थिर कला-

१—स्पर्शव्यो ममकास्तुह्यु यदि शश्वते नाशे।

कर्तव्यो गमनः परं स सर्वत्र पर्यव्य ॥

२—यस्तु शरादिर्दिव, न हि वस्तु बन्धव्यम्।

कामिनोऽनकम्बोऽपि, न युगं शब्दवत्तम् ॥

३—“प्रेयो गन्धो योग्यमादृशते

( काठकोनिर १-१ )

४—हिन्दी साहित्य का इतिहास १ पृष्ठ १

त्मक होता है। जीवन से सबन्धित सुन्दर एवं असुन्दर, यथार्थ और आदर्श उसमें सकलित होते हैं, किन्तु उसका असुन्दर सौन्दर्य की सुन्दरता बढ़ाने के लिए आता है। उसके लिए स्वतंत्र रूप से साहित्य में कोई स्थान नहीं है। इसी प्रकार उसका असत्य भी सत्य की परिपुष्टि के लिए होता है। महाकवि तुलसी का राम आदर्श और रावण यथार्थ का नम्र रूपक है। राम सत्य और रावण असत्य का सकलन है। उनका राम और रावण का संघर्ष सत्य और असत्य का संघर्ष है और उसमें रावण की पराजय असत्य की पराजय है एवं राम की विजय वस्तुतः सत्य की विजय है।

रावण के बल वीर्य का विस्तार राम के माहात्म्य गान के लिए है। इस प्रकार साहित्य सत्य के साक्षात्कार से मानव को शिव पथ की ओर आकर्षित करता है—वह वस्तुतः “सत्य शिव सुन्दरम्” का सुन्दर लेख है, अतः एव वह नश्वर मसार को अमर स्वरूप देने में सफल होता है। यही उसकी स्थायिता है।

साहित्य-समीक्षकों ने साहित्य को दो पक्षों में विभाजित किया है—१ भावपक्ष, २ कलापक्ष। भावपक्ष उसका मूल आधार है, और कलापक्ष उसके अभिव्यक्त करने की कलात्मक पद्धति। माहात्म्य और स्थायिता के आधार पर साहित्य का भावपक्ष दो रूपों में आता है। आत्मिक भावपक्ष साहित्य को स्थायी रागात्मक तत्त्व प्रगट करता है—जिससे वह सार्वदेशिक और सार्वकालिक बन पाता है। भौतिक भावपक्ष इस महाभूतमय प्रपञ्च से ऊँचा नहीं उठाता, केवल ऐन्द्रिक तत्त्वों को गुदगुदाने में ही उसकी क्षमता है। इस पक्ष पर आधारित साहित्य देश और काल की संकुचित परिधि में सीमित रहता है, उसे सावदेशिकता और सार्वकालिकता नहीं प्राप्त हो सकती। इसी लिए उस कोटि का साहित्य अपूर्ण रहता है। वह साहित्य के उद्देश्य की पूर्ति में निम्न साधन बन कर आता है। साहित्य में स्थायिता, पूर्णता, मौलिकता एवं महत्ता का यदि संचार होता है, तो

यह आत्मिक भावपक्ष दर्शन ही को देन है-जिससे साहित्य की स्थायित्व सुरक्षित रहती है।

उत्तरण से यह तथ्य और भी अधिक स्पष्ट किया जा सकता है - तुलसा व नूर हिन्दी साहित्य के अमर महाकावि हैं। कालिदास रच्युन साहित्य ही क्या, समार के सर्वोत्कृष्ट कवि के रूप में परिगणित किये जाते हैं। तुलसी और कालिदास की रचनाएँ विश्व के साहित्य में आज भी महान् आनन्द को दृष्टि में देखी जाती हैं, क्योंकि इनमें प्रतिपादित सत्य शाश्वत है। विशेषता यह है कि यह सत्य दिनों-दिन नवीन बनता जाता है। अनुसन्धाता उस सत्य के अनुसन्धान में जितनी अधिक मात्रा में प्रवृत्त होकर उसका अनुसन्धान करते हैं, वह उतना ही अगाध बनता जाता है। यही कारण है कि ये रचनाएँ केवल ऐन्द्रिक तत्त्वों को जागृत कर ही अपना लक्ष्य पूर्ण नहीं कर लेतीं, अपितु जीवन पर अपना एक सत्य, शाश्वत प्रभाव छोड़ती हैं। तुलसी या रामचरितमानस अपनी इसी मौलिकता के आधार पर कई शताब्दियों से जन मन का शासन कर रहा है। उसकी रचना स्थान-स्थान पर दार्शनिक सिद्धान्तों से ओतप्रोत है, अतएव उसे स्थायिता प्राप्त है, और यह विद्वानों की मपत्ति योग्य दृष्टि है।

कालिदास का काव्य निगम आगम के अभिप्रायों को निधि है। रागात्मक तत्त्वों को जागृत कर देने में ही उसकी शक्तिरतन्यता पूर्ण नहीं होती। यह परिपक्व दार्शनिक विचारों का आचार के अभिप्राय में प्रस्तुत करता है। उसकी 'अपिपत्त्यता' पर सबसे प्रथम आचार्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री ने 'अनुसन्धान पर स्पष्ट किया है कि कालिदास का साहित्य क्यों सत्य और शाश्वत बना हुआ है।

इसने अतिरिक्त कोटि का साहित्य-विस्तार आत्मिक भावपक्ष के स्थान पर भी तब भावपक्ष रहता है-वस्तुतः स्थायी नहीं होता। हमने

इस प्रकार के तत्त्व नहीं आ पाते-जिससे वह सत्य और शाश्वत बन सके। हिन्दो के रीतिरिवाजों को विद्वत्ता में किसी भी मनीषी को सशय नहीं है-फिर भी उनका साहित्य उस काल की सीमा से बाहर आकर नहीं पा सका। देश की सीमा से बाहर समानित होने की तो कल्पना भी नहीं की जा सकी। या तो वह उस परिवार की संपत्ति के रूप में रहा, जिसके पूर्वजों पर वह आधारित था, अथवा अधिक से अधिक उसका विकास हुआ, तो इतना हुआ कि वह इन्ने गिने पुस्तकालयों में अथवा पढ़े लिखे व्यक्तियों की दृष्टि में स्थान पा सका। उसे अखिल-भारतीयता ही प्राप्त नहीं हो सकी, तो फिर इतर देशों में उसके समान की तो कल्पना ही आकाश में फूल लगाने के समान है। पर्याप्त विद्वत्ता, चतुष्टय लोकशास्त्राव्यनिपुणता, विकसित उद्भायनाशक्ति, एवं मनोरम अभिव्यञ्जना-पद्धति के रहते हुए भी उनका साहित्य इसलिए समानित और सावदेशिक नहीं हो सका, क्या कि उसका मूल ( भावपक्ष ) सत्य और शाश्वत नहीं था। इसके अभाव में उसकी स्थायिता, महत्ता और उपादेयता तो दूर रही, उसे असरय प्राणियों की दृष्टि में हेयता का भाजन और होना पड़ा। आचार्यशुक्ल<sup>१</sup> ने इसीलिए रसिकशिरोमणि, विहारो के साहित्य की सर्वगुणसंपन्नता स्वीकृत करते हुए भी उसकी गति का स्तर निम्न सिद्ध किया है। उस्तुत इस प्रकार का साहित्य जो इस दर्शन की अनुपम देन से उचित रहता है, मानव को उच्च स्तर पर ले जाने को क्षमता नहीं रखता।

उपर्युक्त विवेचन से यह निर्विवाद सिद्ध हो जाता है कि साहित्य में यदि स्थायिता नाम की कोई वस्तु रहती है, तो वह दर्शन ही की विकसित देन है। इस प्रकार जब साहित्य पर दर्शन का प्रभाव स्पष्ट हो जाता है, तो फिर साहित्य से अनुप्राणित होने वाला समाज अथवा उसका जीवन दर्शन के बिना किस प्रकार जोरित रह सकता है। समाज पर इसी दर्शन का प्रभाव कभी सुधार के रूप में, और कभी उच्छृंखलता



य अव्ययस्था के रूप में पड़ता है। यह दर्शन की पवित्र देन, जब अयोग्य और अनधिकृत व्यक्तियों के हाथ में पड़ जातो है, तो समान में उच्छृंखलता और अव्ययस्था का साम्राज्य फैल जाता है। मानव तर्क के जाल में पड़ जाता है, और यह तर्क का जाल कभी उसे निश्चित तथ्य पर नहीं पहुँचने देता—उसे अर्थार्थ ज्ञान में इस प्रकार फँसा देता है—जिससे वह कभी वास्तविकता तक नहीं पहुँच पाता। वे हठयोग आदि निर्गुण संप्रदाय की विह्वल परंपराएँ इसी के विह्वल भंडार हैं।

अक्षेप में भारतीय विचारकों द्वारा आलाप में संबन्धित एवं पौष्टिक विषया पर प्रस्तुत किये हुए ये विवेचन जीवन के सौंदर्य को धमक करने के साधन हैं। इससे हमारे जीवन का सौंदर्य सत्य और शाश्वत बन सकता है। वस्तुतः दर्शन मानव जीवन के विकास की कथा, भावुकता पर निष्ठा, धार्मिक कट्टरता पर धार्मिक सहानुभूति एवं पाशयिकता पर त्रिवेकता की विजय है। विश्वविख्यात दार्शनिक य हमारे उतराष्ट्रपति सर राधाकृष्णन के ये शब्द इसको महत्ता प्रमाणित करने के लिये पर्याप्त हैं—

‘The Progress of man, it is generally admitted to day, is a continuous victory of thought over passion, of tolerance over fanaticism, of Persuasion over force’

(General Preface of Purva Mimamsa, by Prof. Ganganath Jha)

### प्रथम वर्गीकरण

दर्शन के इन विकसित विभागों में छे दर्शनों का प्रमुख स्थान रह है, अतएव उन्हीं के पारस्परिक संबंधों के विषय में विचार विमर्श करना इस प्रसंग के लिए पर्याप्त है। १४ वीं शताब्दी से पूर्व तक इनकी वर्तमान रूपरेखा निश्चित नहीं मिलती है, और न इनका कहीं एक माध्य समाख्यान ही है। मयमे पूर्ण उपनिषदों में मय के अक्षेपण के लिए

कतिपय विद्या-स्थान विज्ञापित हैं। उनमें इनका नाम तक कहीं नहीं आता है। महर्षि याज्ञवल्क्य ने<sup>१</sup> जिन विद्या स्थानों की गणना कराई है—उनमें इनमें से केवल न्याय और मोमासा का समाधान है। महाकवि कालिदास ने अपने रघुवश में ५-२१) जिन चतुर्दश विद्याओं की ओर सचेत किया है, उसके विरघात व्याख्याकार मल्लिनाथ ने<sup>२</sup> उनमें मोमासा और न्याय को भी समिलित किया है। १० वीं शताब्दी के समीक्षक राजशेखर को काव्य<sup>३</sup> मोमासा में बाह्म्य की विभिन्न धाराओं में शास्त्रों की गणना के समय इनमें से आन्व्योक्तिकी और मोमासा का नामोल्लेख हुआ है। यह आन्व्योक्तिकी न्याय के अभिप्राय में है। इन तथ्यों के संकलन से इस निर्णय पर सहज ही पहुँचा जा सकता है कि इन छै दर्शनों का जो वर्गीकरण आन उपलब्ध है, वह प्राथमिक नहीं है। इसका प्रथम वर्गीकरण छै विभागों में नहीं, अपितु दो ही रूपों में प्रचलित होता है। अध्ययन, सत्य की गवेषणा, एव विद्या-स्थानों में इनका इस रूप में अनिर्देश ही इसका साक्षी है। प्रथम<sup>४</sup> वर्गीकरण न्याय और मोमासा इन दो खंडों में हुआ जिसका सबसे पहले महर्षि याज्ञवल्क्य ने उल्लेख किया। न्याय और मोमासा में दर्शन से सवन्धित सपूर्ण अग एव विचार समाविष्ट हुये। न्याय प्रमाण शास्त्र एव मोमासा प्रमेय शास्त्र के रूप में अपनायी गई। इन दोनों में न्याय प्रथम और मोमासा अंतिम परिणाम हुआ। मोमासा में अनुसंधान, विचार, वितर्क, और विवेचन समिलित हुये—जिनके लिए आधार निर्माण का कार्य न्याय ने पूरा किया।

१—पुराणन्यायमोमासा धर्मशास्त्रांगभिधिता।

वेदा स्थानानि विद्यानां, धर्मस्य च चतुर्दश। ( याज्ञवल्क्यस्मृति )

२—अथ मनु —अथानि वेदाश्चत्वारो मोमासा—न्याय विस्तर।

पुराण धर्मशास्त्र, विद्या एते चतुर्दश ( ५-२१ टीका मल्लिनाथ )

३—पौरोषेय तु पुराणम् आन्व्योक्तिकी मोमासा स्मृतितन्त्रमिति

चत्वारि शास्त्राणि ( का. मो. २ अ. ८ पृष्ठ )

४—देखिये पूर्वमोमासा प्रस्तावना २ डा० गगनाय मा ( अमेरी )

मसार के ज्ञानव्य पदार्थों के दो ही प्रमुख भाग हैं प्रमाण और प्रमेय । प्रमाण ज्ञान का साधन है, तो प्रमेय उस साधन के द्वारा मिद्ध अर्थ । इस प्रमाण के आधीन प्रमेय को मिद्धि है । जिस प्रकार प्रमेय का प्रथम उपादान प्रमाण है, उसी प्रकार न्याय भीमांसा का प्रथम उपादान है । भीमांसा जिस चोज अथवा चित्र-निर्माण के लिए प्रयुक्त होती है, उसके लिए भित्ति तैयार करने का कार्य न्याय का है । इन दो विभागों में दर्शन का संपूर्ण विचार अन्तर्हित हो जाता है । यही कारण है कि हमारे दर्शनों का प्रथम लक्ष्य प्रमाण विवेचन बना और यह पहले प्रमुख अध्याय के रूप में उपस्थित हुआ । उसकी आवश्यकता तो किसी से छिपी हुई नहीं है, किन्तु उसका महत्ता का अनुमान इसीसे किया जा सकता है कि दर्शन के अनेक आचार्यों ने केवल उसे ही अपनी लेखनी का मर्मस्थ बना लिया और प्रत्येक दर्शन में उसके लिए प्रमुख स्थान सुरक्षित रहा । इससे उसकी व्यापकता भी स्पष्ट है ।

यदि इन दोनों शब्दों को मूढ अर्थ में न ग्रहण किया जाये, तो वस्तुतः ज्ञान भी प्रत्येक दर्शन के ये ही दो रूप मिलते हैं । इसका वर्गीकरण विषय की दृष्टि से इन्हीं दो भागों में किया जा सकता है—पहला भाग—जिसका मुख्य प्रमाण विवेचन से है—न्याय, और दूसरा भाग जिसका मध्य प्रमेय विवेचन से है—भीमांसा है । इस प्रकार प्रत्येक दर्शन न्याय और भीमांसा का संकलित रूप है । इससे ये ही विषय के आधार पर उपकल्पित विभाग सामुदायिक रूप से महर्षि याज्ञवल्क्य के द्वारा ये नामों में मधोषित हैं ।

### काल्पनिक जग

विचारों की यह सलाह इन प्रकार गूँथी हुई है कि इसमें से किसी माणव्य के पुक्ति करने का कम दुर्बोध है । इस जग का विषय दो प्रमुख आधारों पर किया जा सकता है—प्रथम विचारों का काल निर्णय, द्वितीय विचारों का विषय । विचारों के काल के निर्धारण

जाने पर हम यह भली भाँति जान सकते हैं कि किस समय के विचारों ने कौनसे मेसमय विचार व्यक्त किये । इससेउनका पूर्ण पौर्यापर्य निश्चित होतसकता है । किन्तु पुष्ट ऐतिहासिक तथ्यों के अप्राप्त रहने के कारण इस संबन्ध मे अभी कोई प्रगति नहीं हो सकी, न न निकट भविष्य में संभव हो है । ऐसा स्थिति मे क्रम निर्णय के लिए दूसरे उपाय के सिया कोई आधार ही नहीं रह जाता है । सत्रसे पहले हम आधार पर हमें यह सोचना है कि विचार की इन विभिन्न परिपाटिया मे किसका विकास अधिक और किसका न्यूनता की ओर उमुख है । विचारों के विकास का क्रम ही यस्तुतः इनके पौर्यापर्य का मापदण्ड हो सकना है । इसी आधार को लेकर दार्शनिक अनुसन्धाताआ ने विभिन्न मतव्य प्रस्तुत किये हैं, पर उन्हें भी हमसे पर्याप्त सन्देह का सामना करना पडा है । क्योंकि विकास के आधार पर भी यह निश्चय करना कि किस विचार वारा का आविर्भाव पूर्व व किसका अनन्तर हुआ, महज नहीं है । जिस विचार धारा ने जिहें अपना लक्ष्य बनाया है, उसमे उनकी पूर्णता मे सशय की गु जा-इश नहीं है । यह हो सकता है कि एक परिपाटी ने एक विषय को छुआ तक न हो, और दूसरी ने उसे अपना ध्येय मान लिया हो । इतने मात्र से ही एक दूसरे की अपूर्णता सिद्ध नहीं की जा सकती । हाँ, यह अपश्य है कि जिसने जिन विषयों को अपना लक्ष्य बनाया हो वे ही विषय यदि दूसरी परिपाटियों के द्वारा विस्तृत रूप से विवेचित किये गये हों, तो हम तुलनात्मक पद्धति से उनके विकास का निर्णय कर सकते हैं । यह एक ऐसी समस्या है-जिससे आज तक की अनुसन्धान मे प्रवृत्त लेखनिया प्रभावित रही हैं ।

विचारों के विकास के सहायक रूप मे इन प्रणालियों की विचार-पद्धति भी इस कार्य मे सहायता कर सकती है । प्रतिपादन शैली पर काल का प्रभाव अधिक स्पष्ट रहता है । विषय के गाम्भीर्यपूर्ण, समान व एकतन्मुख होते हुए भी उसके अभिव्यक्त करने की शैली यह प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त हो सकती है कि ये विचार किस काल की देन हैं ।

भाषा भी इसीके साथ सलग्न है, जो इसके परिष्कार का मूल आधार है। आज के समालोचक किसी अज्ञातकविसमय काव्य के काल-निर्णय के लिए उसे इसी प्रमुख कमीटी पर कमते हैं। “वृध्वारात्र रासो” की भाषा ही महामहोपाध्याय डा० गौराशंकर दीराचर ओम्ला को उसकी अप्रामाणिकता प्रतिपादित करने के लिए सबसे अधिक प्रेरणा देता है। इन्हीं में से कुछ एक तथ्या को आधारित कर दार्शनिक ऐतिहासिकों ने इनका प्रम निम्न प्रकार से निर्धारित किया है। इस ओर अनवरत साधना करने पर जो परिणाम उन्हें प्राप्त हुए, उनका समग्र मात्र ही इस प्रसंग के लिये पर्याप्त है।

विज्ज्ञात दार्ष्टिक्य विद्वान् प्रो० कुपुत्रानी शास्त्री उपर्युक्त कठिन तथ्या का विवेचन करते हुए इन छै परंपराओं में सामान्य का सप्रसे पूर्वव्य प्रतिपादित करते हैं, और वेदात का आनन्तर्य । १ सारय २ राग ३ पाय ४ वैशेषिक ५ पूर्वमांसा ६ उत्तरमांसा । यह क्रम निसे वे घोषित करते हैं—उमको फावनिह—क्रम कह कर उनने स्वय ही उवरि प्रतिपादित तथ्य को प्रमाणित किया है। सामान्य और योग इन दोनों दर्शाओं को प्राचीनता उन्हें अभीष्ट है, और उमके प्रतिपादन के लिये वे क्रम और श्वेताश्वतरोपनिषदों का प्रमाण रूप से आमान करते हैं—ज्यादि इन उपनिषदों में वे जेना ही प्रस्तुत हैं। न्याय के सूत्रा में सादय क तथ्य आशंकित हैं—जिससे भा न्याय की अपेक्षा सामान्य को प्राधान्य मिलत है। न्याय में जिन पदार्थों का अंगीकार नहीं किया गया है वे वैशेषिक विशेष रूप से उन्हें स्वीकृत करता है, अत एव वैशेषिक की अपेक्षा पाय की प्राथमिकता स्वरूप है। पूर्व मांसा अपने पूर्व की चार परिवारियों द्वारा प्रस्तापित सिद्धांतों में प्रयोजनाना व निरयतुता को प्रयोजनी है, इसलिये उमकी अंतरता प्रतीतिगम्य है—वेदात की अदर्शनीता न ता मशय व लेश के लिए भी गु नाउत नहीं है।

मीमांसी शताब्दी के अमंगल्य दार्शनिक डा० गंगानाथ १ भी

इसी क्रम को स्वीकार करते हैं। उनका मत है कि मानव की स्वाभाविक और प्राथमिक जिज्ञासा को तृप्त करने का कार्य सारय दर्शन करता है। वह गोचर और अगोचर दोनों प्रकार की वस्तुओं का पर्याप्त विश्लेषण करता है, और अगोचर वस्तुओं की भी अनुभूति प्रतिपादित करता है। मानव प्राचीन काल से गोचर और अगोचर वस्तुओं की विभिन्नताओं को जानता है। और उसीके ज्ञान का विकसित होना सारय दर्शन प्रस्तुत करता है। यत एव उसका प्राथम्य मान्य है। योग उसीके प्रायोगिक अनुभव हैं, और उससे उसकी अनन्यता स्पष्ट है। सारय दर्शन जहाँ तक पहुँचता है, न्याय उससे भी आगे बढ़ता है—वह भौतिक और अभौतिक पदार्थों के लिए सुगम मार्ग निर्धारित करता है—वैशेषिक, उसीका प्रविभाज्य रूप है। ये चारों धाराएँ जो कार्य अदर्शित छोड़ती हैं, शेष दो धाराएँ उसे पूर्ण करती हैं।

“पाश्चात्य दर्शनों के इतिहासकार”<sup>१</sup> आचार्य गुलामराय एम० ए० अनेकता की ओर से एकता की ओर प्रगति के आधार पर इन हिन्दू दर्शनों का निम्न रूप से क्रम निर्धारित करते हैं—१ वैशेषिक २ न्याय ३ मारय, ४ योग, ५ मीमांसा, ६ वेदात। सस्कृत विद्या के इतिहास के लेखक श्रीयुत कपिलदेव द्विवेदी भी इसी क्रम को स्वीकृत करते हैं।

विभिन्न विद्वानों द्वारा निर्दिष्ट इस क्रम पर निर्णय देना दुस्ताहस मात्र है, और न इसका कोई निश्चय ही किया जा सकता है। जब कि निश्चयता स्वयं इसे काल्पनिक कहते हों, तो फिर विचारों के विकास क्रम के आधार पर भी इस निर्णय पर पहुँचना कि कौन किससे पूर्व हुआ, दुशक है। यहाँ आकर वानू गुलाम राय जी के निम्न लिखित भाव अपने पुष्ट रूप में स्वयं दुहराने पड़ते हैं—“बिलडुल”<sup>२</sup> निम्न होकर नानशास्त्र का इतिहास लिखना उतना ही कठीन है, जितना कि पत्तहीन

१—पाश्चात्य दर्शनों का इतिहास ( पृष्ठ ८ )

२—पाश्चात्य दर्शनों का इतिहास ( पृष्ठ ३ )

पक्षी के लिए हवा में उड़ना"। उनको यह उक्ति वस्तुतः अनुभवसिद्ध सत्य है—जिसकी घोषणा वायूनी जैसे कमौटों पर परखे हुए पारखी के मुख से होकर विगेष महत्त्वपूर्ण मन जाता है।

इतना होते हुए भी शैली के परिशीलन के अनुसार यदि इस क्रम का निर्धारण किया जाये, तो मीमांसा-दर्शन इन सत्रों से प्रचीन अवगत होता है। जैमिनि की प्रतिपादन परिपाटी अविकसित अत एव वैदिकसाहित्य का परंपरा के अधिक निकट है। उसका प्रतिपाद्य भी आज की वस्तु से नहीं, भारत के आदि मनु से सन्वित है। अपने भाष्य का प्रारंभ करते समय मीमांसा के प्रथम भाष्यकार श्री शंकर स्वामी जैमिनि के सूत्रों में सवन्ध में विवरण प्रस्तुत करते हुए लिखते हैं "लोके येस्वर्थपु प्रमिद्वाणि पत्नानि, तानि सति सभवे तदर्थान्येज मूनेष्वित्यगन्तव्यम्" अर्थात् यथामभव जैमिनि ने संपूर्ण पदां को लौकिक प्रसिद्ध अर्थों में ही ग्रहण किया है। उनका यह "सति सभवे" पद सूत्रों में कुछ लोक में अप्रसिद्ध अर्थवाले शब्दों के उपादान का भी संकेत कर रहा है जिससे सूत्रों में वैदिक पदों का समावेश भी सूचित है। इसीसे उनकी अतिशय प्राचीनता भी विस्पष्ट है।

अनेक विद्वानों ने सांख्य और योग को अपेक्षा में न्याय एवं शैशिक की प्राचीनता मानी है, यह कहा जा चुका है। क्योंकि अपनी अनुमान प्रणाली में सांख्य उन्हीं आख्याओं, शब्दों और साधनों को अंगीकार करता है, जिनका प्रतिपादन न्याय के द्वारा हुआ है। इसी दृष्टि कोण को लेकर चलने पर भी मीमांसा-दर्शन की प्राचीनता अधिक पुष्ट हो जाती है। न्याय दर्शन ने पूर्वपक्ष के रूप में बहुत से ऐसे विचारों को अपनाया है, जिन पर मीमांसा की धाप स्पष्ट है। शब्द उनके मतव्य में अनित्य है। इस अनित्यता की सिद्धि के उद्देश्य से जिस नित्यता की

व्याप्ति करने के लिए उन्हें सचेष्ट रहना पड़ता है, वह शब्द की नित्यता मीमांसा शास्त्र ही की देन है। जिससे न्याय की अपेक्षा भी मीमांसा शास्त्र की प्राचीनता प्रतिपादित हो जाती है। गुलामराय एम० ए० विषय विकास की दृष्टि से वैशेषिक दर्शन को सबसे पूर्व का बतलाते हैं—किन्तु विचार-परिपाटी के अनुरूप तो वैशेषिक दर्शन पर भी इस दर्शन का प्रश्न पड़ा हुआ दिखता है। प्रभान मात्र हो नहीं, विषय भी दर्शन वही स्वीकार करता है जो इस शास्त्र का है। उसी के न की प्रतिज्ञा कर वह शान्त हो जाता है। ये सब वैपरीयक आधार शास्त्र को सबसे प्राथमिकता सिद्ध करते हैं, किन्तु इसमें इतना ध्यान होने पर ही यह तथ्य सर्व-समत हो सकता है। अर्थात् मीमांसा दर्शन का वह भाग जो कर्म को अनुशासित करता है, वस्तुतः सबसे प्राचीन है। मीमांसा दर्शन का प्रारम्भ विचारों की दृष्टि से हम जैमिनि से हो नहीं मान सकते, जैमिनि के पूर्व के आचार्यों के मतव्य भी हमें किसी न किसी रूप में प्राप्त अग्र्य है। उनके द्वारा प्रतिपादित न्याय सदा सामान्य रहें हैं। अतएव उनको प्राचीनता में किसी को भी संशय नहीं होना चाहिए। इतना अवश्य है कि दर्शन के रूप में मीमांसा का विकास पंचम कोटि पर आकर हुआ। मेरे सिद्धान्त में मीमांसा के हम दो भाग कर सकते हैं—पहला वह जिसका सम्बन्ध मुख्य रूप से कर्मकांड के साथ है, और दूसरा वह—जिसका सम्बन्ध ज्ञानमात्र से है। मीमांसा दर्शन का प्रारम्भिक रूप कर्मकांड को अनुशासित करता है और वही स्वरूप अधिक विकास प्राप्त कर सका है। जिसकी प्रधानता—मात्र पर दृष्टि रखने वाले कुछ एक समालोचक इसे दर्शन तक कहने में सकोच करते हैं? इसके इस प्रारम्भिक रूप के आधार पर हम मीमांसा दर्शन को सबसे पूर्व का कह सकते हैं। किन्तु जिस विचार धारा के कारण इसमें दार्शनिकता का समावेश हुआ है, वह वस्तुतः बहुत काल बाद विकसित हुई है। यह सब कल्पना का भंडार है—जिसे सर्वसम्मत सिद्धांत का रूप देना विद्वानों का कार्य है।



## समुदायत्रयी

(१) प्रथम समुदाय —

इनके पौर्वापर्य के सन्ध मे चाहे कितना ही अधिकार हो, किन्तु इनके पारस्परिक आदान प्रदान और उनका प्रभाव स्पष्ट है। वस्तुतः ये छै परपराये स्वतंत्र नहीं हैं, ये तो एक प्रकार से तीन समुदाय मात्र हैं, जिनके ये ६ अवान्तर प्रकार हैं। गतिशीलता के आधार पर हम इन्हें तीन समुदाय न कह कर तीन प्रणालिया कह सकते हैं। यों तो इन ६ परिपाटियों का पारस्परिक प्रयत्न ही इस प्रकार से हुआ है कि एक का परिज्ञान या एक का पूर्ण पाटित्य इतर की अनिवार्य रूप से अपेक्षारसता है फिर भी विभागशः दृष्टिपात करने पर इनके ये तीन समुदाय तो इतने नजदीक जुड़े हुए हैं कि इनमें एक के बिना दूसरे की पूर्णता असंभव प्रत्यय है। उनका यह पारस्परिक संयोग अथवा श्रृंखला यहाँ तक जकड़ गई है कि एक दूसरे का निश्लेषण कष्ट-साध्य है। पहला समुदाय सांख्य और योग का है। सांख्य दर्शन को मूल रूप में स्वीकृत कर ही पतञ्जलि योग दर्शन को प्रवर्तित करते हैं। दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन सारय प्रस्तुत करता है, और उसीके द्वारा प्रवर्तित सिद्धान्तों के प्रायोगिक अनुभवों का ज्ञान योग दर्शन कराता है। सांख्य शास्त्र है, और योग उसकी प्रयोग शाला। किन्तु इस प्रयोग शाला में जिन जिन प्रयोगों का प्रत्यक्षोत्तरण किया गया—उनने सारे विश्व को प्रभावित किया। यही कारण है कि सांख्य की अपेक्षा योग ने अपना स्वतंत्र अस्तित्व निर्मित कर लिया। विचार की अपेक्षा क्रियात्मकता का प्राधाय इसकी महत्ता का मूल है। योग ने चमत्कारों ने सारे ससार को प्रभावित ही नहीं किया, अपितु यह हमारे आदर्श जीवन का एक ध्येय बन गया। फिर भी सांख्य और योग की सैद्धान्तिक एकता में आज तक बाधा न आ सकी। फेवल योग ने उपासना के आधार रूप में एक केन्द्र बिन्दु को (ईश्वर) और स्वीकार किया—अतः एव इस एक समुदाय की प्रथम प्रणाली निरीश्वर सांख्य और

द्वितीय प्रणाली सेश्वर साख्य के नाम से व्यवहृत हुई । इस समुदाय को अनन्यता पर मोहर लगाते हुए भगवान् व्यास ने गीता में कहा है—

“साख्ययोगौ पृथग्नाला, प्रवदन्ति न पदिताः”

साख्य के सिद्धान्तों की पूर्णता के लिए योग निजी विधान उपस्थित करता है । चित्तवृत्ति पर नियंत्रण—जो कि योग की मूल है—के बिना साख्य सिद्धान्त का साक्षात्कार अशुभव है, इसीलिए योग साख्य का पूरक है ।

(२) दूसरा समुदाय —

न्याय और वैशेषिक का है । ये दोनों ही प्रणालियाँ दार्शनिक सत्य के अन्वेषण का विवेचन करती हैं, और उसके लिए अनुसन्धान तथा विवाद को माध्यम के रूप में ग्रहण करती हैं । जैसा कि पहले कहा जा चुका है—प्रथम समुदाय पदार्थों का विश्लेषण करने के लिए प्रवृत्त होता है । यह प्रकृति को—जो कि आदि मानव की आराधनीया थी—महत्त्वपूर्ण स्थान देता है । उससे आगे का कार्य—जो कि सत्य के अन्वेषण के लिए भित्ति तैयार करने का है, उसे यह दूसरा समुदाय अपनी इन अभेद्य दो प्रणालियों से पूरा करता है । इनमें न्याय की अपेक्षा वैशेषिक अधिक रुचिपूर्ण अपिच वर्णनात्मक है । ये दोनों एक दूसरे से अविभाज्य हैं ।

(३) तृतीय समुदाय —

सत्य के अन्वेषण की भित्ति जब इन विभिन्न पुरवर्गों से सन्नद्ध कर दी जाती है, तो फिर अपने पवित्र ध्येय को लेकर तीसरा समुदाय उपस्थित होता है—जिसे मोमांसादयी के नाम से अभिहित किया जाता है । इस समुदाय की इन दो विभिन्न प्रणालियों का कार्य आध्यात्मिक सत्य का विवेचन है । यह आध्यात्मिक सत्य साधारण साधन से प्राप्त नहीं है, अतः एव इसकी अवाप्ति के लिए दैवी साधनों की शरण अनिवार्य है । इन्हीं दैवी साधनों का उपस्थापन, अथवा विवेचन करने—

का कार्य इस समुदाय की प्रथम प्रणाली द्वारा पूर्ण होता है। इन दैवी साधनों के अनुष्ठान से यह मानव के भस्तिष्क एवं शारीरिक शक्ति का ही विकास नहीं करती, अपितु त्यागमय वातावरण से यह उसे सशक्त अथवा आत्मबलसम्पन्न बनाती है। उसके इसी आत्मिक विकास का निरूपण दूसरी प्रणाली अपने सिर पर ले लेती है। यहाँ आकर मानव उस सत्य का साक्षात्कार कर लेता है, जो उसके जीवन का लक्ष्य है। यही उसकी अमृतत्व प्राप्ति है, यही मानव के विकास की पराकाष्ठा है, और यही दर्शन का चरम श्रेय, अथवा विकसित स्वरूप है। इस प्रकार वह प्रवाह-जो प्रकृति से प्रारम्भ हुआ था-उस परात्पर पुरुष में जाकर लीन हो जाता है, और वह विवेचन-जो जगत् जगत् के गोचर अगोचर पदार्थों से प्रारम्भ होता है-उस वर्णनातीत सत्ता में समा जाता है। इस सक्षिप्त विवेचन से मीमांसा की दार्शनिकता और उसका दर्शनों के समुदाय में जो महत्व है, यह प्रकट हो जाता है।

---

## ३-पूर्व और उत्तर-मीमांसा

उपयुक्त विवेचन से इन तीनों प्रणालियों का पारस्परिक सबन्ध स्पष्ट हो जाता है। विशेषकर तीसरा समुदाय प्रस्तुत प्रथम से साक्षात् सबन्ध रखता है। अतएव उस पर कुछ विशेष विवेचन अपेक्षित है। दोनों परिपाटियों के साथ क्रमशः पूर्व और उत्तर शब्द विशेषणों के रूप में सलग्न हैं, वे इनके पारस्परिक अदान प्रदान का परिचय देने के लिए पर्याप्त हैं। इस आदान प्रदान से दोनों ही समुदाय अतिशय प्रभावित हैं। जहाँ पूर्वमीमांसा के महामनीषी आचार्य भट्ट परम-जिज्ञासा की तृप्ति के लिए वेदात्त निषेध<sup>१</sup> का उपदेश देकर वेदात्त में अपनी अगाध श्रद्धा व्यक्त करते हैं, वहाँ वेदात्त के प्रमुख नायक आचार्य शंकर भी पूर्व-मीमांसा को 'शास्त्रप्रमुख'<sup>२</sup> कह कर पुकारते हैं। इतना ही नहीं, वे तो दोनों मीमांसाओं के समन्वित स्वरूप ही को कृत्ज्ञ<sup>३</sup> शास्त्र कहते हैं। दोनों ही परिपाटियों का लक्ष्य एव प्रमुख मतव्य मूलतः बौद्ध आदि अयैदिक धर्मों के आघात से वैदिक धर्म की रक्षा करना ही है।

उत्तरवर्ती होने के कारण पूर्वमीमांसा का अतिशय प्रभाव उत्तर-मीमांसा पर पड़ा। उसके बहुत से सिद्धांत जिस मात्रा में अन्य दर्शनों

१—द्वत्त्वमेतद्विषयप्रबोधः,

प्रयाति वेदात्तनिषेधेन ॥

( श्री० वा० )

२—शंकरभाष्य-३-३-५३ ( २४६ वेज )

“ ननु शास्त्रप्रमुख एव प्रथमे पादे ” इत्यादि ।

३—शंकरभाष्य ३-३-५३ ( २४६ वेज ) इह वेद बोधनात्तत्त्वोपपादनात्  
विचार्यते 'वेद्यात्मारितत्वं विचार्यते कृत्स्नशास्त्रोपलब्धप्रदर्शनाय ।

व शास्त्रों द्वारा आदृत थे, इस विचारधारा को भी विपुल परिमाण में उन्हें ग्रहण करना पड़ा। कहीं दृष्टान्तों के रूप में इसके तथ्य उपस्थित किये गये, और वहीं उसके सिद्धान्तों पर मुलम्मा चढ़ा कर उन्हें प्रामाण्य प्रदान किया गया। परिणाम यह हुआ कि कहीं कहीं तो बिम्बप्रतिबिम्बभाव एव कहीं एक के अभाव में दूसरी को पृणता एक कल्पना-मात्र सी लगने लगी। पूर्ण प्रवृत्त होने के कारण उत्तरमीमांसा पूर्वमीमांसा को विशेष रूप से प्रभावित नहीं कर सकी, किन्तु उस पर तो इस पहली पद्धति का और विशेषकर इसके एक महान् पोषक आचार्य भट्ट का इतना चमत्कार पूर्ण प्रभाव पड़ा कि वे आदर के साथ 'व्यवहारे भट्टनय' कह कर भाट्टनीतियों का उपादान करने लगे।

## एकशास्त्रता

इन दोनों शास्त्रों की एकता प्रतिपादित करने के लिए अनेक आचार्यों ने प्रयत्न किया है। दोनों मीमांसाओं की कुल २० अध्यायों को मिला कर अनेक विद्वानों ने विंशतिलक्षण मीमांसा कह कर सन्बोधित किया है, उनमें १६ अध्याय जैमिनीय व ४ वैयासिक मीमांसा की हैं। इनमें विशेषकर श्रीभाष्याचार्य श्रीरामानुज "सहितमेतच्छारीरक जैमिनोयेन षोडशलक्षणेन" यह कह कर दोनों के साहित्य को स्पष्ट उद्घोषणा करते हैं। मध्यकाल के कुछ एक अनुसन्धाताओं ने भी इस तथ्य को स्वीकृत किया। बीसवीं शताब्दी के गणनीय मीमांसक-शिरोमणि डा. गङ्गानाथ भा. भी इनके अभेद को प्रमाणित करते हैं। "मीमांसा प्रोवाच" इत्यादि स्थलों में सलग्न (मीमांसा के साथ) एक-वचन में प्राचीनकालीन एकता का प्रतिपादक है।

## शास्त्रभेद

किन्तु यह एकता अधिक काल तक स्थिर नहीं रहती। जब तक उन दोनों परिपाटियों का विकास नहीं हो पाया, तब तक स्वतंत्र अस्तित्व

भी नहीं बन पाया। उर्युक्त एकता का मूल शायद आचार व उद्देश्य की अभिन्नता है, किन्तु यह अभिन्नता अधिक काल तक सुरक्षित नहीं रह सकी। बहुत से सिद्धान्तों में मौलिक एकता के रहते हुए भी दोनों ही परिपाटियों के विचार-शील विवेचकों ने उनमें सूक्ष्म अंतर स्थापित करने का यत्न किया। उदाहरण के लिए वेद की अपौरुषेयता दोनों ही प्रणालियों का प्रमुख मन्तव्य ही नहीं, अपितु एक ऐसा आधार है- जिसके द्विज होजाने पर इनकी स्थिति असम्भव है। पर वह अपौरुषेयता एक सूक्ष्म अंतर रखती है। मीमांसा की अपौरुषेयता के क्षेत्र में किसी भी माध्यम से किसी भी रूप में पुरुष विशेष का प्रवेश असम्भव है, किन्तु वेदान्त के क्षेत्र में श्वास<sup>१</sup> निश्वास के माध्यम से उस सर्वशक्तिशाली परम पिता ( ईश्वर ) का ग्रहण होजाता है। यही स्थिति अन्य प्रमुख सिद्धान्तों के सबन्ध में है। मोक्ष की उपादेयता दोनों ही परिपाटियों को सादर स्वीकृत है, किन्तु उसके स्वरूप में उनका ऐकमत्य निगड़ जाता है। जहाँ उत्तर भाग के मनीषी मोक्ष को आनन्द स्वरूप सिद्ध कर उसको जीव और ब्रह्म की एक अभिन्न अवस्था बताते हैं, वहाँ पूर्व भाग के समीक्षक उस अलौकिक आनन्द के अनुभव के लिये जीव का पार्थक्य व भोक्तृत्व अनिवार्य मानते हैं। सक्षेप में इन विभिन्न दशाओं में ही नहीं, सृष्टि के क्षेत्र में भी ये एकमत नहीं हो पाये हैं। सृष्टि एक ऐसा प्रमुख स्तम्भ है- जिसके विवेचन पर ही दर्शनों की विभिन्नताएँ स्थिर हैं। अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, शुद्धाद्वैत आदि विभिन्न परंपराएँ क्या हैं? सृष्टि के संबन्ध में नियत किये गये रुतिपय परिणाम। मीमांसक इसे शाश्वत अपिच सत्य सिद्ध करने का यत्न करते हैं—इस प्रश्न पर उत्तर भाग के साथ उनका पूरा विरोध है—जिसका सामना वे श्रद्धा के साथ नहीं, अपितु उस परंपरा के रूप में करते हैं—जिस प्रकार विद्यादी का। बौद्ध उनके गणनीय प्रतिद्वंद्वी हैं पर इन समग्र्याओं पर उनमें वेदान्तिया की भी उनसे कम खर नहीं ली है। जीव और ब्रह्म की

अनन्यता वेदान्तियों का मूल है । वे सृष्टि को ब्रह्म का एक खिलवाड़ समझते हैं । किन्तु पूर्व के आचार्य इस अद्वैतता का प्रबल युक्त एवं सबल सामर्थ्य के साथ अपाकरण<sup>१</sup> करते हैं । विभेद की इन दशाओं का प्रत्यक्ष प्रभाव हमें आचार्ये शंकर पर भी पड़ा हुआ नजर आता है । उनमें कई स्थानों पर इसको चर्चा भी की है । किन्तु आचार्य भट्ट पर उनकी अगाध आस्था है, और उनमें मोमासा को भट्ट से अतिरिक्त नहीं माना है । पूर्वमीमांसकों में यह विभिन्नता पार्थसारथि मिश्र<sup>२</sup> तक अटल हो जाती है, और वे स्वयं इसकी अटलता को अटल करने में कुछ छठा नहीं रखते । आचार्य अप्पय्य-दीक्षित अपनी वादनक्षत्रमाला में इसी आशय की पुष्टि करते हैं ।

### स्वतंत्र अस्तित्व

बीसवीं शताब्दी के अनेक मोमांसकों ने इस समस्या पर अपने विचार व्यक्त किये हैं । शास्त्रदीपिका ( वाम्बे संस्करण ) की भूमिका लिखते हुए आचार्य अनन्त कृष्ण शास्त्री अनेक तर्कों से मोमासा को एक स्वतन्त्र शास्त्र के रूप में प्रस्तुत करते हैं । शाबरभाष्य के ( पूना संस्करण ) प्राक्कथन में इन दोनों शास्त्रों की तुलना करते हुए महामहोपाध्याय त्रिरूपाक्ष शास्त्री इस शास्त्र की अतिरिक्त सत्ता प्रमाणित करते हैं । वस्तुतः इन दोनों के स्वतंत्र अस्तित्व में संशय करना यथार्थ का व्याघात है । एक वेद पर आधारित होते हुए भी विषय विभाग से दोनों परिपाटियों का पथ पृथक् पृथक् है । वेदार्थ को विवेचनगैलीके आधार पर दो भागों में विभाजित किया जा सकता है पहला सिद्ध और दूसरा साध्य । ब्रह्म सिद्ध है, और उस सिद्ध वस्तु का विवेचन सचथा स्वतंत्र रूप से उपस्थित करना वेदात का प्रमुख कार्य है । त्रिचारशास्त्र साध्य (यज्ञ याग अप्रव आदि) को अपना विषय बनाता है । एक का सवन्ध पूर्व भाग से है,<sup>२</sup> तो दूसरे का उत्तर

१—य कल्प स कल्पपूर्व ।

२—शास्त्रदीपिका—तर्कवाद ।

से । दोनों ही की श्रेय साधनता निरापद है । किन्तु यह श्रेय भी मौलिक अंतर रखता है— एक श्रेय सापेक्ष है और दूसरा निरपेक्ष । सापेक्ष श्रेय एक प्रकार का अभ्युदय है— जिसका साधन है—धर्मजिज्ञासा और उसका प्रतिपादक है विचारशास्त्र । श्रेय की दूसरी विधा कैवल्य है— जो निरपेक्ष है, वेदांत सेवन—उसका द्वार है । कर्तृभेद भी इनके स्वतन्त्र अस्तित्व का सावक है । एक का प्रवर्तक जैमिनि है, तो दूसरे का वेदव्यास । एक ही परिपाटी के पृथक् पृथक् प्रवर्चक कल्पित नहीं किये जा सकते । इनके पृथक् पृथक् प्रतिज्ञावाक्य भी तो इसके साक्षी हैं— जिनके साथ लगा हुआ “अर्धाति” शब्द उनके व्यवधान को अभिव्यक्त करता है । महर्षि जैमिनि का प्रतिपाद्य धर्म —

तां धर्माणि प्रथमान्यासन्, नहि धर्माधर्मो चरत आया स्व इति  
न देवगधर्वा न पितर इत्याचक्षतेऽय धर्मोऽयमधर्म इति ।  
य त्वार्या क्रियमाण प्रशसन्ति स धर्म । य गर्हन्ते सोऽधर्म इति ॥

अनुष्ठेय यज्ञयागादिपरक हैं, उसमें ब्रह्म के प्रवेश के लिए गुजाइश नहीं है । व्यास को ब्रह्म भी अपनी सीमा तक पहुँचने के लिए कर्मानुष्ठान को पात्र की योग्यता संपादन के रूप में ग्रहण कर सकता है, इसे अनिवार्य नहीं मानता । आचार्य शंकर अनेक स्थानों पर इस आशय को उद्घोषित करते हैं । इन दोनों के सिद्धान्तों में सूक्ष्म अंतर तो प्रायः सर्वत्र है ही, पर बहुत से स्थल तो ऐसे हैं, जहाँ ये परस्पर विरुद्ध तक हो जाते हैं । सृष्टि के सव्य में जिस प्रकार इन दोनों परपाटियों की विपरीतता स्पष्ट है, उसी प्रकार देवताओं के रुक्म में भी । पूर्व भाग देवताओं को यज्ञ क्षेत्र में द्रव्य की अपेक्षा गौण मानता है । किन्तु उत्तर भाग हवि की अपेक्षा हविर्भोक्ता के प्राधान्य को अधिक रुचिकर मानता है । जहाँ तहाँ जैमिनि के विचार प्रवाह में ब्रह्म का आम्नान अवश्य हुआ है । उदाहरण के लिये उसकी नक्षत्रेष्टि का देवता<sup>१</sup>



है ब्रह्म । किन्तु वहाँ भी हमें एक सूक्ष्म अंतर परिगृहीत होता है । सृष्टि का उद्देश्य वह ब्रह्म व्यास के सच्चिदानन्द रूप परब्रह्म से सर्वथा भिन्न है । वह तो उसी प्रकार का शाब्द वैश्वता है—जो पूर्ण भाग द्वारा प्रतिपादित यज्ञ परंपराओं में त्याग का उद्देश्य बन कर संप्रदान कारक के साथ आता है । अध्वर मीमांसा में तो उस सच्चिदानन्द की सत्ता के स्वीकार करने के लिए स्थान ही नहीं है । ऐसी स्थिति में जब कि प्रवर्तक भिन्न हैं, फल भिन्न हैं, जिज्ञास्य भिन्न हैं, तो इनके परस्पर अस्तित्व में भला किसे सदेह हो सकता है, इसलिए तो सूत्रकार कहते हैं—

“फलजिज्ञास्यभेदाच्च”

अधिकारी और प्रमेय भी भिन्न है । धर्म—जिज्ञासु मीमांसा और ब्रह्मजिज्ञासु वेदान्त का अधिकारी है । प्रमेय की भिन्नता तो स्पष्ट ही है । हो सकता है—एक आधार होने व एक धारा से निकलने के कारण इनकी अभिन्नता अनेक शताब्दियों तक मान्य रही हो । किन्तु विचार के बाद हम इसी निर्णय पर पहुँच सकते हैं कि इनकी यह अभिन्नता तभी तक हमें प्राप्त होती है, जब तक इनका विकास नहीं हो पाया हो । विकास के पहले तो इनके स्वतंत्र अस्तित्व की कल्पना भी कैसे की जा सकती थी । एक पिता की दो सन्तान हों, पर उनका पार्थक्य तब तक हम चाहे न मानें, जब तक वे बयरक न हो जाती हों । पर जहाँ उनकी पृथक् उत्पत्ति होती है—यहीं से उनका स्वतंत्र अस्तित्व भी उपस्थित तो हो ही जाता है । यह अवश्य है कि विकास से पूर्व उसे भ्रूणता प्राप्त नहीं होती । यही दशा इन वेद की दो सततियों की है ।

### १. पारस्परिक अभेद

स्वतंत्र अस्तित्व के होते हुए भी जिस प्रकार एक पिता की दो सततियों में एक ऐसा माध्यम (रक्त-सबन्ध) होता है, जो उनमें पारस्परिक अभेद भी स्थापित व सुरक्षित रखता है । उसी प्रकार इनके पारस्परिक अभेद के सबन्ध में भी “समुदायत्रयी” शीघ्र विश्लेषण

प्राप्त है। जहाँ इन छै दशों की मौलिक एकता के प्रतिपादन का प्रश्न है, वहाँ इन दोनों का संबन्ध अत्यन्त निकट ही नहीं, अपितु अनन्यता लिए हुए रहता है। जहाँ इनका आन्तरिक प्रश्न है—वस्तुतः भिन्न हैं, और जहाँ बाह्य अस्तित्व का प्रश्न आता है—यहाँ ये अभिन्न होजाती हैं। उदाहरण के लिए युधिष्ठिर का वह एक आर्दशवाक्य हठात् स्मरण आ रहा है। आंतरिक अस्तित्व में कौरव और पाण्डव एक दूसरे के रक्त के प्यासे अपिच घैरो थे, किन्तु जहाँ बाह्य संबन्ध का प्रश्न उठता था, वे समन्वित रूप से एक सौ पाच बन जाते थे। इससे उनका जहाँ स्वतंत्र अस्तित्व था, वहाँ पारस्परिक अभेद भी तो था। यही आशय—

“परस्परविरोधे तु वय पञ्च, शतच ते”।

अन्यै सह विरोधे तु, वय पचोत्तर शतम् ॥

तो युधिष्ठिर ने इन वाक्यों में प्रस्तुत किया है। इससे अधिक कहना इस लोकविख्यात प्रसंग के लिये आवश्यक नहीं है।

## पौर्वापर्य

दोनों संप्रदायों के समालोचकों में यदि अधिक विवाद का कोई विषय आज तक रहा है, तो वह इन दोनों के पौर्वापर्य के संबन्ध में है। बहुत से विद्वान शायद इससे विस्मित भी हो सकते हैं—कि जब इन दोनों परंपारियों के साथ पूर्व और उत्तर शब्द लगा हुआ है—तो फिर क्यों इनके पौर्वापर्य के संबन्ध में संशय उठता है। किन्तु नहीं, यह समस्या जितनी ही सहज है, उतनी ही दुर्लभ भी। प्रसिद्ध आचार्य मैक्समूलर इन पूर्व<sup>१</sup> और उत्तर शब्दों के विषय में कहते हैं कि इन शब्दों का अभिप्राय इनके पौर्वापर्य को प्रकट करना नहीं है। अतएव इन्हीं के आधार पर इनका पौर्व पर्य निश्चित करना अन्याय भी है। अपितु ये तो वेद के विषय विभाग के आधार पर लगे हुए विशेषण हैं।

ऐसी स्थिति में इनके पौर्वापर्य के संबन्ध में निर्णय देने के लिए इतर उपादानों का विश्लेषण अनिवार्य हो जाता है। पौर्वापर्य निर्णय के दो प्रमुख आधार पहले प्रतिपादित किये जा चुके हैं। पहला विषय विवेचन और दूसरा प्रवर्त्तकों का समय। इन दो आधारों में केवल विषय विभाग के आधार पर पौर्वापर्य निश्चित किया जाये, तो पूर्ण-मौमासा की पूर्णता अक्षुब्ध है। वेद के पूर्व भाग पर यह विचार करती है—जिसे कमकाड के नाम से संज्ञित किया जाता है। इसके अन्य सिद्धान्त भी उत्तर भाग की अपेक्षा अधिकसित हैं—अत एव विषय, उसके प्रतिपादन की परंपरा, सिद्धान्तों के विकास आदि के आधार पर पूर्णमौमासा की पूर्णता सब-समत है। किन्तु समालोचकों की परंपरा इतना मान लेने पर भी सर्वथा सन्तुष्ट नहीं हो जाती, वह इस प्रथम आधार के साथ साथ द्वितीय पर भी दृष्टि डालना चाहती है—जहाँ प्रवर्त्तकों के संबन्ध में निर्णय करना आवश्यक हो जाता है। इन दोनों परिपाटियों के दो प्रवर्त्तकों और उनके संबन्ध में अनेक विद्वानों द्वारा अनेक मत प्रस्तुत किये गये हैं, किन्तु दुःख है कि उनकी यह अनेकता एकता के रूप में परिणत न हो सकी। संक्षेप में उनका निर्देश आगे किया जाता है।

---

## ४-जैमिनि और व्यास

मोमासा के दोनों भागों के ये प्रवर्त्तक शिरसाभिवन्ध हैं। इन दोनों के सम्बन्ध में ही इतिहास अभी निश्चित तथ्य उपस्थित नहीं कर पाया है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि इतिहासवेत्ताओं ने इस और कोई यत्न ही न किया हो, अपितु उनके इस और किये गये प्रयत्न इतने विस्तृत और व्यापक हो गये कि उनमें एक दिशा निर्धारित करना आज असंभव भी नहीं, तो कष्टसाध्य अवश्य हो रहा है। यही स्थिति इन दोनों महामनाओं के विचारों के सम्बन्ध में है। इनके विचार इतने सर्वव्यापक हैं कि उनके आधार पर एक दूसरे के पौर्वापर्य के सम्बन्ध में निर्णय करना दुश्शक है।

समालोचक-परंपरा इन दोनों को लेकर नये नये तथ्य उपस्थित करती है। कई एक विद्वान् व्यास को जैमिनि का गुरु बताते हैं, और कई एक तो जैमिनि को व्यास से बहुत पूर्व निर्धारित करते हैं। बहुत सी किंवदन्तियाँ भी इस सम्बन्ध में प्रचलित हैं—जिनके आधार पर जैमिनि और व्यास का गुरुशिष्यभाव प्रकट होता है। बहुत से समालोचकों ने इसे इतने आप्रह और दृढ़ता के साथ पृष्ट किया है कि प्रायः इनकी गुरुशिष्यता आज विख्यात सी हो गई है। कुछ विवेचना करने के लिए जैमिनि और व्यास के निम्न लिखित विचार उपादेय हैं।

**जैमिनि-सूत्र —**

महर्षि जैमिनि अपने सूत्रों में अनेक स्थानों पर बड़े आदर के साथ बादरायण शब्द का प्रयोग करते हैं। परंपरा के अनुसार यही बादरायण व्यास और उत्तर-मीमांसा का प्रवर्त्तक है। अपने १-१ ५<sup>१</sup> सूत्र में जैमिनि

१—औत्पत्तिकस्तु शब्दस्याथेनसंबन्धस्तस्य ज्ञानमुपदेशोऽन्यतिरेकश्चाथेऽनुपलब्धे-

तत्प्रमाणं बादरायणस्यानपेक्षत्वात् ।

ने मन्त्रसे पूर्व वादरायण का नाम लिया है, और उसको व्याख्या करते हुए आचार्य शबर ने कहा है कि सूत्र में वादरायण<sup>१</sup> का नाम उसकी प्रतिष्ठा के लिए लिया गया है। इसमें सन्देह नहीं है कि यह वादरायण केवल उत्तर मीमांसा ही नहीं, पूर्वमीमांसा का भी विशेषज्ञ है। उसकी इसी पूर्वमीमांसा की विशेषज्ञता के आधार पर जैमिनि ने उसे अपने सूत्रों में आदरणीय स्थान दिया है। जैमिनि ने (१-१-४<sup>२</sup>) (५-२-८१६ सूत्र) (६-१-३८ सूत्र<sup>३</sup>) (१०-८-१४ सूत्र ४४<sup>४</sup>) (११-१-८ सूत्र ६४<sup>५</sup>) इन पांच स्थानों पर वादरायण का नाम लिया है—यह एक मन्त्रसे बड़ा आधार है—जिससे व्यास की पूर्वता और जैमिनि की उत्तरता सिद्ध की जाती है। इसका दूसरा आधार गुरु-परंपरा का प्रचलन है—किन्तु यह परंपरा कहाँ से, कब से, किसके द्वारा प्रवृत्ति है इस सम्बन्ध में अभी कोई निश्चित आधार प्राप्त नहीं हो सका है। आचार्य भट्ट ने अपनी श्लोकवार्तिक में गुरुपरंपरा को चर्चा अग्रय को है, और उसके स्पष्ट निर्देश के लिए श्लोकवार्तिक के अधिकृत व्याख्याकार पाथसारथि मिश्र ने गुरुपर्वक्रम को उपस्थित भी किया है—किन्तु आचार्य भट्ट और मिश्र उसे निःसंकोच अप्रामाणिक सिद्ध करते हैं। केवल इन प्रचलित परंपराओं के आधार पर हम किसी तथ्य पर यदि पहुँचते हैं, तो सत्य के साथ अन्याय करते हैं। सामविधान<sup>६</sup> ब्राह्मण में एक परंपरा निर्दिष्ट

१—वादरायणग्रहणं वादरायणस्तेदं मतं कीर्त्यते वादरायणं पूजयितुं नास्मीय मतं पशुदक्षिणम् (शबर स्वामी)

२—अन्ते तु वादरायणस्तथा प्रधानशब्दवात् ।

३—जातिं तु वादरायणोऽविशेषात् तस्मात्, आत्मर्थस्याविशिष्टत्वात् ।

४—विधिं तु वादरायण

५—विधिवत्प्रकरणाविभागे प्रयोग वादरायण ।

६—सोऽयं प्राजापत्यो विधिः समिप्राजापतिर्द्वैतस्य प्रोवाच इहस्वतिर्नांदाय, नारद विष्णुस्तेनाय विष्णुस्तेनो व्यासाय पाराशर्याय, व्यास पाराशर्यं जैमिनये जैमिनि पोथिपञ्चाय पाराशर्यायणाय, पाराशर्यायणा वादरायणाय ।

को गई है जिसके आधार पर व्यास और बादरायण को भिन्नता सिद्ध होने के साथ साथ जैमिनि बादरायण का गुरु भी प्रमाणित होता है। इसलिये केवल इन परंपराओं को प्रामाण्य का आधार बनाना युक्ति-संगत नहीं है।

## व्याससूत्र

पूव मीमांसा के सूत्रा में कहीं पर भी स्पष्ट रूप से व्यास का नाम नहीं आया है, अपितु केवल बादरायण ही को उद्धृत किया गया है। उत्तर-मीमांसा के सूत्रा में तो स्पष्ट रूप से जैमिनि का नाम परिकीर्तित है। ब्रह्मसूत्रकार (३-४-२)<sup>१</sup> (३-४-१८)<sup>२</sup> (३-४-४०)<sup>३</sup> इन स्थानों पर जैमिनि का स्मरण करता है। इनमें (३-४-४०) वे स्थल में जैमिनि का उपस्थापन अपने मत की पुष्टि के लिए किया गया है। इस सूत्र की व्याख्या करते हुए आचार्य<sup>४</sup> शंकर इस विषय में जैमिनि और बादरायण की एकता घोषित करते हैं। इन उदाहरणों से यह तो निर्विवाद सिद्ध हो जाता है कि ब्रह्मसूत्रकार से पूर्व जैमिनि की प्रामाणिक सत्ता थी।

## गुरुशिष्यभाव

जैमिनि और व्यास के गुरुशिष्यभाव की प्रसिद्धि के सबन्ध में ऊपर कहा गया है, किन्तु यह पर्याप्त और स्तोप का विषय नहीं है। वायु विष्णु, भगवत आदि पुराण निःसंकोच जैमिनि को व्यास का शिष्य घोषित करते हैं। गुरु और शिष्य के पवित्र सबन्ध के रहते हुए भी ये दोनों ही आचार्य एक दूसरे का उपादान सादर करते हैं, यह एक

१—ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य ८७० पेज, शेषतस्तु पुष्कार्यवादो यथा-येष्विति जैमिनि ।

२—ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य ८७७ पेज, “परामर्शं जैमिनिरचोदना चापवादति” ।

३—ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य ८०८, तद्वृत्तस्य नातद्भाषो जैमिनेरपि नियमात्तद्रूपामावेभ्यः

४—ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य ३-४-४० पर, जैमिनेरपीत्यपि शब्देन जैमिनिबादरायणयोरत्र सप्रतिभितिः शास्ति ।

लिए व्यास के विद्यार्थी के रूप में जिस जैमिनि की चर्चा है, वह पूर्व-मीमांसा का प्रवर्त्ताक जैमिनि नहीं है, किन्तु उससे अतिरिक्त ब्रह्मविद्या का विशेषज्ञ द्वितीय अथवा तृतीय जैमिनि है ।

इसी तरह जैमिनि के सूत्रों में जहाँ जहाँ भी वादरायण का उल्लेख आता है, वह वादरायण उत्तर-मीमांसा का प्रवर्त्ताक नहीं, अपितु पूर्व-मीमांसा का विख्यात विशेषज्ञ है । इसीलिए जैमिनि ने उसे स्थान स्थान पर आहूत किया है ।

शास्त्रों को प्राचीनता, अर्थाच्योतता एवं विचारशैली की दृष्टि से भी उत्तरमीमांसा की अपेक्षा पूर्व मीमांसा का प्राथम्य प्रतिपादित किया जा चुका है । स्थान स्थान पर ब्रह्ममीमांसकों ने जहाँ पूर्व मीमांसा की सरणि को व्यवहार के लिए अपनाया है, वहाँ पूर्वपक्ष के रूप में भी । व्यास व उनकी उत्तर-मीमांसा पर कर्म का प्रभाव स्पष्ट है, किन्तु जैमिनि व उनके ब्रह्म का नहीं । यदि जैमिनि व्यास का शिष्य होता, तो ब्रह्म के सम्बन्ध में इतना उदासीन नहीं रह सकता था । प्रभाव पड़ना तो दूर रहा, जैमिनि ने तो कर्मकाण्ड के अतिरिक्त वेद भाग को अनथक तक कहा है । यदि उसकी अर्थवत्ता मानी जाती है, तो केवल कर्मकाण्ड के सहायक रूप ही में । उसकी इस उदासीनता को अप्रप्य-दीक्षित महदोय ने अनभिज्ञता तक कहा है—ऐसी स्थिति में किसी भी प्रकार इनको गुरुशिष्यता उपपन्न हो नहीं पाती, अन्यथा जैमिनि ब्रह्म के सम्बन्ध में अनभिज्ञ कैसे रह सकता था । यह केवल वेदान्त के

( १ ) ( ४-१-१३ पे. ३५४ म० शास्त्रमस्य —

( २ ) न हि वत् कर्मणा फलदायिनी शक्तिमवजानीमहे, विद्यत एव सा ।

( ३ ) 'यागादिरूप धर्ममेव सकलवेदार्थं मन्वानो जैमिनि सकलवेदान्तप्रमाणक त्रय, निरवनिरतिशयपुण्यायुक्तानि तदुपासनानि, कर्मणा तस्याद्यनसहकारिणः च नाज्ञासीत्' ( वादनङ्गप्रमाणा )

( 'आम्नास्त्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमश्वत्थानाम्' ( १-२-१ )

माहात्म्य को सिद्धि और उसमें प्रवृत्ति कराने के लिए अर्थवाद मात्र है ।

केवल जैमिनि पर ही नहीं, उसके पूर्व और स्वयं के काल में ब्रह्मविद्या का प्रचार व प्रभाव नहीं के बराबर था । यज्ञ याग का इतना अधिक वैभव था कि वे लोग का दिनचर्या बन गये थे । ऐसी स्थिति में व्यास की सत्ता और ब्रह्मविद्या की प्रवृत्ति की कल्पना तक संभव नहीं है । क्योंकि यदि उस समय व्यास होता और ब्रह्मविद्या की शिक्षा देता तो अवश्य जैमिनीय सूत्रों एवं शास्त्र को इतना महत्ता प्राप्त नहीं होती । व्यास का इतना अधिक प्रचार और माहात्म्य बढ़ जाना चाहिए था कि वह देश के, उच्च मनीषियों में गणना पाता । तब ही तो जैमिनि उससे शिक्षा प्राप्त करने जाता । पर व्यासक प्रचार तो दूर रहा, उस समय तो अस्तित्व तक को सिद्ध करना दुर्भर है । अतः एवं उनको वह गुरुशिष्यता कल्पना मात्र है । व्यास के शिष्य के रूप में जिस जैमिनि को गणना बराणा में है, वह पूर्व-मीमांसा का प्रवर्तक नहीं, किन्तु कोई अतिरिक्त जैमिनि है । व्यास तो जैमिनि के बहुत दिन बाद हुआ है, और इसलिए अनन्तर-कालिक होने के कारण उसके लिए जैमिनि का गुरु होना असंभव प्रत्यय है ।

इसी आधार पर इन दोनों मीमांसाओं के साथ लगे हुए पूर्व और उत्तर विशेषण भी आचार्य मैक्समूलर के अनुसार केवल वेद भाग की पूर्वता और उत्तरता पर ही निर्भर नहीं है । अपितु इन दोनों मीमांसाओं के काल और विकास पर भी सांकेतिक दृष्टि डालते हैं । इसका पूर्ण विवेचन मीमांसा का अनेकरूपता शोर्पक स्तम्भ में किया जा चुका है ।

शैली को दृष्टि से भी व्यास की अर्वाचीनता विस्पष्ट है । जैमिनि की शैली जहाँ वेद के अधिक सन्निकट है, वहाँ व्यास की शैली उतनी ही अधिक लोक के । आचार्य शबर इसके प्रमाण हैं ।

१—लोके येष्वर्थेषु प्रसिद्धानि पदानि तानि सति संभवे तर्थायेव सूत्राभित्यगन्तव्यम्

( शबर-भाष्य पृष्ठ ३ )



जिस प्रकार ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य करते हुए 'चार्य' शंकर को आचार्य शंकर को शैलो पथ-प्रदर्शन के रूप में देखा है, उसी प्रकार व्यास को सूत्र रचना करते हुए भी जैमिनि को शैल प्राप्त हुई है। विचारों की दृष्टि से भी वेदात-शास्त्र सब दर्शनों का समन्वित विसृजित एवं परिणत स्वरूप है, यह पहले सिद्ध किया जा चुका है, और प्रत्यक्ष भी है। व्यास व जैमिनि के गुरुशिष्य मन्वन्त का निराकरण करने के लिए प्रतिपादित उपर्युक्त विचार भी जैमिनि की पूर्वता के साक्षी हैं। इतना ही नहीं, अन्य कई स्थानों पर भी जहाँ व्यास और जैमिनि की चर्चा आई है, और इन दोनों को वेदपरदर्शी के रूप में माहात्म्य प्रदान किया गया है, वहाँ व्यास से पूर्व जैमिनि की गणना की गई है। यदि व्यास गुरु अथवा पूर्वकालीन होता तो जैमिनि से पूर्व उसका नाम स्मरण किया जाता। पराशरोपपुराण आदि में प्रतिपादित निम्न-लिखित तथ्य इसके प्रमाण हैं —

“अक्षपादप्रणीते च काण्डे साख्ययोगयो ।  
 त्याज्य श्रुतिविरुद्धोऽश्व, श्रुत्यैकशरणनृभिः ॥  
 जैमिनीये च व्यासे, विरुद्धोऽश्वो न कश्चन ।  
 श्रुत्या वेदार्थविज्ञाने, श्रुतिपारं गतौ हि तौ ॥  
 संक्षेपे में इस प्रसंग के लिए इतना ही विवेचन पर्याप्त है।

## ५-जैमिनि

प्राचीन साहित्य में अनेक रूपों में जैमिनि का नाम लिया गया है, कहीं वह मीमांसासूत्र के रचयिता और सामवेद के प्रवर्तक के रूप में आता है, तो कहीं एक अधिकृत ज्योतिषी के रूप में। कहीं एक योगाचार्य के रूप में, और कहीं ब्रह्मविद्याविशेषज्ञ के रूप में। किंतु जैमिनि की यह अनेकरूपता निश्चय ही उसकी एकता में सशय पैदा करती है। पुराण काव्य आदि प्राचीन साहित्य के अतिरिक्त मीमांसा के सूत्रों में भी जैमिनि का नाम अनेक स्थानों पर गृहीत है। उन सभी स्थलों में जहाँ-जहाँ जैमिनि का नाम आता है, कहीं “अपि” और कहीं “तु” व “च” आदि योजक अव्यय उपलब्ध होते हैं। यद्यपि अपनी रचनाओं में अपने नाम का उपादान भारतीय परंपरा में अनुचित नहीं है, पर प्रारंभ के साहित्य में आज की अपेक्षा नाम को मोहर लगाने की आकांक्षा कम रहती थी। मीमांसा सूत्रों में (४ सूत्र ३'-१-४ (७ सूत्र ८२-३-३) (४ सूत्र ६३-३-१) (३६ सूत्र ६-२०-११) (७ सूत्र १०-१५-३) इन पाँच स्थलों में जैमिनि का नाम लिया गया है। इनमें (६-३-१-४) स्थल में रुदेह और (६-२-११ सू० ३६) में त्रिपरीत सिद्धान्त प्रस्तुत किया गया है, इससे सूत्रकार जैमिनि की अपेक्षा एक प्राचीन जैमिनि की रूढ़ि सभावित करना स्वाभाविक है। अनन्तर होने वाले आचार्यों एवं व्याख्याताओं की सार्केतिक दृष्टि भी इस तथ्य को पुष्ट करती है। आचार्य शबर स्वामी ने अपने भाष्य में जैमिनि को दो रूपों में अपनाया है। वे कहीं बड़े आदर और

१—कर्माख्याय जैमिनि फलार्थत्वात् । २—तदा शक्तुर्जैमिनिरहामप्रत्यक्षत्वात् ।

३—कर्मभेदसु जैमिनि प्रयोगवचनैकत्वात् सर्वेषामुपपदे स्यादिति ।

४—अधिकं च विष्णुं च जैमिनिः स्तम्भशब्दत्वात् ।

५—जैमिने परतन्त्रत्वापत्ते स्वतन्त्रप्रतिषेध स्यात् ।

विशेषणों के साथ आचार्य के रूप में जैमिनि का स्मरण करते हैं, और कहीं साधारण रूप में। हो सकता है—वे जिसे आचार्य<sup>१</sup> के रूप में घोषित करते हैं, उही सूत्रकार-हो एव उससे अतिरिक्त जैमिनि प्राचीन कालोन हो—जिसे वे आचार्य<sup>२</sup>-रहित अभिख्या से प्रयुक्त करते हैं। संक्षेप में दो जैमिनियों की स्थिति समाज्य है। इनमें प्रथम जैमिनि जिसे सूत्रों में स्मरण किया गया है, प्राचीन मीमांसक है। जिसने विचार नियत एव परिपक्व होते हुए भी मन्थ के रूप में उपलब्ध नहीं होते। कई एक विद्वान् तो इनसे अतिरिक्त एक और जैमिनि को घोषित करते हैं। यद्यपि श्री भगवद्भक्त वैदिक धार्मिक के इतिहास में इन सब जैमिनियों को एक ही व्यक्ति बताते हैं और उसे व्यास का शिष्य सिद्ध करते हैं—

“सामाखिल सेकलवेदगुरोर्मुनोन्माद्—  
व्यासादवाप्य भुवि येन सहस्रशाखम् ।  
व्यक्त समस्तमपि सुन्दरगीतराज—  
त जैमिनि तलवकारगुरुं नमामि ॥ (उद्धृत)

उनके मत में यही जैमिनोय ब्राह्मण<sup>३</sup>-का रचयिता है—जिसने मीमांसा का प्रवर्त्तन किया था, एव तलवकार शास्त्र का प्रवचन किया था।

**सूत्रकार जैमिनिः—**

मीमांसा सूत्रों के रचयिता भगवान् जैमिनि के जीवन के सन्ध में कोई प्रामाणिक वृत्त हमें उपलब्ध नहीं होता। केवल विष्णु शर्मा के

१—( १-१-४ ) पर शबर स्वामी “जैमिनिस्तु सत्यवाचार्य” ।

२—( १-१-११ ) पर शबर स्वामी “अत उपपन्न जैमिनिवचनम् आकृतिः शब्दार्थः” ।

( ६-३-१ ) पर शबर स्वामी—“प्रयोगवचनैकत्वादिति जैमिनिराहस्म ।”

( ३ ) उज्ज्वारागमाम्भोधेयो धर्माभूतमजसा ।

न्यायैर्निर्मय्य भगवान्, स प्रसौदसु जैमिनिः । ( जैमिनीय ब्राह्मण-दशवेद )

पचतत्र से उनके हाथी से कुचले<sup>१</sup> जाने की सूचना अवश्य प्राप्त होती है। जिस प्रकार उनके व्यक्तिगत जीवन के सन्ध मे निश्चित तथ्य पर पहुँचना असम्भव हो रहा है, उसी प्रकार काल के सन्ध में भी। प्रो० जैकोबी का कहना है कि जैमिनि का काल ईसा की दूसरी शताब्दी से पूर्व नहीं हो सकता है, क्योंकि वह बादरायण का समकालीन था, और नागार्जुन द्वारा प्रवर्तित शून्यवाद का अभिज्ञ था। इसमें सदेह नहीं है कि जैमिनि शून्यवाद के सन्ध मे अवश्य परिचित थे, किंतु केवल शून्यवाद पर साकेतिक दृष्टि रखने ही के आधार पर उनका काल उपयुक्त प्रकार से निर्धारित नहीं किया जा सकता है। सम्भवतः प्रो० जैकोबी ईसा की दूसरी शताब्दी में होने वाले नागार्जुन को शून्यवाद का प्रवर्तक समझ कर जैमिनि का काल उससे अनन्तर का निर्धारित करने में अपना कौशल दिखाते हैं। इस विषय में कर्म<sup>२</sup>मीमांसा ( डा० कीथ ) के लेखक का समर्थन शायद उन्हें विशेष प्रोत्साहित करता हो, किन्तु स्थिति वस्तुतः ऐसी नहीं है। महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज के प्रतिपादनानुसार ( भूमिका रत्नप्रभा हिंदी अनुवाद पेज न० २ ) अश्वघोष और अन्य पाली के विद्वानों की पुस्तकों में शून्यवाद पर प्रकाश डाला गया है, जो कि नागार्जुन से पहले हुए है। अतएव नागार्जुन को शून्यवाद का प्रवर्तक न कह कर प्रचारक कहना सगत होगा। ऐसी स्थिति में नागार्जुन के काल के आधार पर जैमिनि के काल का निर्णय उचित प्रतीत नहीं होता है।

महामहोपाध्याय डा० उमेश मिश्र जैमिनि का काल ईसा से दो सौ वर्ष पूर्व निर्धारित करते हैं। अपने इस मतव्य का प्रतिपादन करते हुए

१—विहो व्याकरणस्य कतुरहनत् प्रणान् प्रियान् पाणिने ।

मीमांसाकृतमुन्ममाय सहसा हस्ती मुनि जैमिनिम् । (पचतत्र, मित्रसंप्राप्ति १६ पद्य )

२—कर्म—मीमांसा ( पृष्ठ ४-५ )

व्याकरण की सत्ता सभावित भी की जाये तो यह निर्विवाद है कि उम व्याकरण को आज के व्याकरण की तरह प्रामाणिकता एवं प्रमुखता प्राप्त नहीं थी। वह एक नियामक नहीं था, केवल अभियुक्तों के प्रयोग को आधार मान कर उस पर छाप लगा देना ही उसका कार्य होगा। इसी लिए यदि कोई अतिरिक्त व्याकरण हुआ भी हो, तो उसे अभियुक्तों के प्रयोग पर आधारित होने के कारण प्रामाणिकता अथवा नियामकता देने की अपेक्षा आप्तों के उपदेश को वह स्थान देना ही अधिक सग्त हो सकता है। जैमिनि का सिद्धांत-सूत्र इसका साक्ष्य है।

जैमिनि के काल को ऊपर खेंचने का एक दूसरा आधार और है—कुमारिल भट्ट और शंकराचार्य की समकालीनता प्रायः असंदिग्ध है। शंकराचार्य के जीवन चरित में इसका स्पष्ट उल्लेख भी है। शंकराचार्य के काल में सम्बन्ध में भी अनेक मतभेद हैं—‘शंकराचार्य-तत्कालमोटिपाठश्च’—के लेखक अपनी पुस्तक में भगवान् लाल इन्द्र महाशय का आशय प्रस्तुत करते हुए नेपालीय प्राचीन शिला लेखके आधार पर वृषदेव वर्मा के शासनकाल में शंकराचार्य के नेपाल गमन पर प्रकाश डालते हैं, और कहा जाता है कि उसी को स्मृति के लिए वृषदेव वर्मा ने अपने पुत्र का नाम शंकरदेव रखा। यदि यह अचरित सत्य मान लिया जाये तो शंकराचार्य का काल ख्रिष्टाब्द से ५०० सौ वर्ष पूर्व कहा जा सकता है। इतनी दूर पर भी यदि हम नहीं पहुँच पायें तो भी ईस्वी सवत्सरों को मामा से बाहर तो आचार्य के काल निर्णय में कोई बाधा नहीं होनी चाहिए। ऐसी स्थिति में शंकराचार्य से पूर्व कुछ वर्ष, भट्टपाद, उनसे पूर्व शंकर, एवं सबसे पूर्ववर्ती आचार्य जैमिनि के समय को तो दो शताब्दी पूर्व ही क्या, कम से कम पाँच शताब्दी पूर्व निश्चित कर लेना अतिशयोक्ति नहीं है।

जैमिनि के सूत्रों की शैली भी तो इसी को साक्षी है—जिसके विषय में आचार्य शबर वैदिक शब्दों<sup>१</sup> के प्रयोग की सभाजना व्यक्त करता है। केवल शैली ही नहीं जैमिनि का विषय हो ऐसा है, जो उसकी अतिशय प्राचीनता की स्पष्ट उद्घोषणा कर रहा है। यज्ञ याग के सम्बन्ध में जैमिनीय दर्शनों के अधिकरणों का जाल विष्टा हुआ है। उसके संपूर्ण सूत्र उन्हीं पर आधारित हैं। उदाहरण के रूप में जो वैदिक विषय जैमिनि के आधार बने हैं, उनके उस समय व्यापक प्रसार की सूचना मिलती है। सर्व साधारण इन विषयों को जानता था, और इन पर चर्चा करना आवश्यक मानने लगा था, इसी लिए तो महर्षि जैमिनि को इस ओर प्रवृत्त होना पड़ा। इससे हम जब अनुमान करते हैं कि वह ऐसा समय कितने दूर हो सकता है, तब जैमिनि का काल जो—इससे पाँच शताब्दी पूर्व निर्धारित किया गया है, असंगत नहीं जान पड़ता। श्री भगवद्गīt “वैदिक ब्राह्मण्य के रहस्य” में जैमिनि को महाभारत कालीन प्रमाणित करते हैं।

पाणिनि और व्यास के काल तक विद्वानों की गति इन विषयों की ओर से सवथा तो नहीं, किन्तु आशिक रूप से पराङ्मुख होने लगी थी। इसी लिए तो पाणिनि को प्रमुख रूप से लौकिक शब्दजाल को अपना विषय घनाना पड़ा। ब्रह्मावस्था का तो उस समय कोई महत्वपूर्ण स्थान ही नहीं था, यदि थोड़ा बहुत अस्तित्व था तो केवल इतना ही कि वह दीपक वही किसी कोने में टिमटिमा रहा होगा। यज्ञ होम के अटल प्रकाश में उसकी ओर देखने वाले तक न रह गये थे। ये सभी विचार जैमिनि को पृथक् निर्धारित करने के लिए पर्याप्त हैं।

**एक सफल रचयिता —**

मीमांसा के इस विचार-सागर में जैमिनि को हम अनेक रूपों में पाते हैं। हम सबसे पहले उसे एक सूत्रकार के रूप में ग्रहण करते हैं।

२—लोकेयेधर्षेयु प्रसिद्धानि पदानि, तानि सति सभवे तदर्थोदेव सूत्रवित्यवगन्तव्यम्

कहने में कोई सकोच नहीं होना। घीसरी शताब्दी में उसकी लोकोपयोगिता में सशय भले ही किया जा सकता है, किन्तु जरा उम समय के चित्र को हम कल्पना कर के देखें कि उसकी कितनी महत्ता थी। उपयोगिता ही नहीं, वह तो जीवन का सर्वस्व था। धर्म जैसी आवश्यक वस्तु पर—जिससे सधेसाधारण के श्रेय का अटल सबन्ध था—जैमिनि ने अपने विचार व्यक्त किये। जैमिनि के ये विचार कितने श्रेयस्कर हुए—इसका प्रतिपादन भारतीय इतिहास का प्रत्येक पृष्ठ कर रहा है। जिस चीज का हमारे दैनिक जीवन से अटूट सधन्व था—उसके सधध में सशय<sup>१</sup> उत्पन्न हो जाना दुर्भाग्य के सिवा और क्या कहा जा सकता है। जनता इधर उधर के थपेड़ों से इतनी<sup>२</sup> विकल थी कि उसे एक नियत पथ पर पहुँचना दुर्भर हो रहा था। उस सक्रमण के समय जब कि जनता की चित्तवृत्ति धर्म—नैमो जीवनोप शक्ति के स्वरूप पर नियत न हो कर अस्तव्यस्त हो रही थी, उसे पथ—प्रदर्शन करने का महत्त्वपूर्ण कार्य महर्षि जैमिनि ने किया, वह भी किसी निरुष्ट अथवा स्वार्थमय भावना से नहीं, किन्तु लोक-कल्याण का भावना से ही। इससे हम जैमिनि के व्यक्तिगत जीवन का अनुमान कर सकते हैं कि यह कितना उद्य और आदर्शों से भरा हुआ था। उसको इसी विशेषता पर विष्णु शर्मा ने उसे सपूर्ण उद्यतम आदर्शों के प्रतीक मुनि<sup>३</sup> विशेषण से विशिष्ट किया है।

### एक मफल शिक्षाशास्त्री.—

जैमिनि के अनेक रूपों में यदि सब से अधिक महत्ता हम दें, तो उसके उपयुक्त स्वरूप को है। शिक्षा के क्षेत्र में वह एक नवीन चेतना और जागरण का संचार करता है, इसमें कोई शंका नहीं है। आन

\*—धर्म प्रति हि १५ प्रतिष्ठा षड्विद कषिदन्य धर्ममाहु केचिदन्यम् (श११) १० पृष्ठ

२—माभासाहृतमुन्मनाय सहगा इती मुनि जैमिनिम्

(पञ्चतम)

अध्ययन शब्द से जिस विचारशीलता एवं प्रिवेक्षिता का बोध हमें हो रहा है, वह जैमिनि हो के आविष्कार को देन है। उस कालको व्याख्या के अनुसार तो अध्ययन' शब्द का अभिप्राय केवल गुरु के उच्चारण के अनुसार उच्चारण कर कठस्थ करने तक ही सीमित रहा, किन्तु आज उसका ग्रहण उस रूप में न हो कर प्रिय के आंतरिक ज्ञान तक को अपने में समाये हुए है। थोड़ा प्रिवेचन कर देखें, कितनी गंभीरता अध्ययन में जैमिनि ने निहित की है। इस इतने बड़े कार्य के लिए उसे बड़ी भारी परंपरा से टक्कर लेनी पड़ो पर उसने अध्ययन को इस वास्तविकता की सुरक्षा के लिए सत्र कुछ किया, और अपने बुद्धि-बल के आधार पर उसकी नींव दृढ़ की। "वेदमधीत्य स्नायान्" इस वाक्य के द्वारा जहाँ वेद के कठस्थ करने के बाद गृहस्थ में प्रवेश करने का अधिकार दिया जाता है, और स्नातक उमर में प्रवेश करने के लिए प्रवृत्त होता है महर्षि जैमिनि उसका हाथ पकड़ कर खेंचते हैं और कहते हैं—“अथ तो धर्म जिज्ञासा” अरे भाई ? अभी अध्ययन पूर्ण नहीं हुआ है, उसे पूर्ण करने के लिए जिज्ञासा की शान्ति स्वाभाविक है। थोड़ी कल्पना कर देखें कि यदि जैमिनि शिक्षा के क्षेत्र में इस जिज्ञासा के माध्यम से नवोन उल्लास का रुचार न करते, तो क्या केवल वेद का अक्षर-समुदाय की कठस्थ कर लेने ही में अध्ययन की पूर्णता संभव न थी। और इस प्रकार का अध्ययन कितना प्रभाहीन होता आज के कुछ वेदाचार्य इसके निदर्शनों के लिए पर्याप्त हैं। अतएव हम मानना होगा कि जैमिनि ने हमें अज्ञान के एक भयंकर अधिकार से निकाल कर हमें जिज्ञासा का उदय किया, अन्यथा हमारी उही दशा होती—जो एक पुस्तकों के घोमने वाले गधे की होती है।—

स्थाणुरय भाट्टार य किल अधीत्य वेदमर्थं न विजानाति  
यह उक्ति इस पर साकेतिक दृष्टि डालने के लिए पर्याप्त है।

जैमिनि के इस आविष्कार से शिक्षा के क्षेत्र में सत्र से पहले



गौरव प्राप्त किया है। वह एक सकल नियन्ता है, और उसका यह शासन वस्तुतः एकतन्त्र से कम नहीं है। उपर्युक्त विवेचन से जहाँ हम जैमिनि की एक योग्य नियामक के रूप में पाते हैं, यहाँ वह एक प्रधान विशेषज्ञ के रूप में भी हमारे सामने आता है। हिन्दूओं के विश्वासी इस विषय से सुपरिचित होंगे कि उसका एक एक पेज जैमिनि के निर्णयों से ओतप्रोत है। इस विषय पर विस्तृत विवेचन शृङ्खला में किया जावेगा।

आज की नव परंपरा से शिक्षित नवयुवक हमारे प्राचीन शास्त्रों और तथ्यों पर बड़ी जल्दी अध-परंपरा अथवा अधविश्वास का आरोप कर बैठते हैं, जैमिनि इतने प्राचीन काल में ही इस स्थिति का अनुमान कर चुके थे, इसीलिए उसने सब से पहले इस अधविश्वास को चुनौती दी। जोग वेद का महत्त्व इसलिए मानते आये थे कि वह वेद है, और परंपरा उसका सत्कार करती आई है, किन्तु जैमिनि ने अपनी समीक्षा के आधार पर यह सिद्ध कर निश्चित किया कि वेद का प्रमाण मानने वाले अथवा उसे महत्त्व देने वाले उस पर दया नहीं करते, अपितु उसको जितना महत्त्व दिया जा रहा है, उससे अधिक वह गुणों का भांडागार है। उसके विभिन्न अर्गों की साधकता पर स्पष्टता जैमिनि ने विश्लेषण किया, और उनको उपयोगता सिद्ध की। वह भी अधविश्वास अथवा हठ के बल पर नहीं, अपितु समानता के बल पर।

यही स्थिति धर्म के संरक्षकों में है। जहाँ धर्म के रूपान्तर में वेद को एक मात्र प्रमाण के रूप में स्वीकार करता है वहाँ सब से पहले यह सोचता है कि मैं कोई हठ अथवा आमह तो नहीं कर रहा हूँ। इस व्यान के उपस्थित होते ही वह कहना है—'केवल मैं कहता हूँ, अथवा परंपरा मानती है, या अन्य कोई महापुरुष बताता है, इसलिए इसे इस प्रकार मत मानो, अपितु उसके निमित्त को परीक्षा करो, उसकी योग्यता

को देखो, और उसकी उपयोगिता का विचार करो। यह उसी की समीक्षा की शक्ति है कि वह वेद जैसी शिरोधार्य ज्ञान-राशि को भी अपनी कसौटी पर कसने का सामर्थ्य रखती है, और धर्म जैसी अलौकिक वस्तु को भी लोक से सबद्ध करने का सजल प्रयत्न करती है। तो फिर भीमासा को पुरोहिता की जोषिका रक्षा का साधन और अध्वर्यास का आगार सिद्ध करना कहाँ तक सगत है। जैमिनि तो अपने शास्त्र-जाल के विस्तार करने से पूर्वे ही इन लोगों को चुनौती देते हैं, कि परीक्षा कर के देखो और फिर किसी निश्चय पर पहुँचो। इसीलिए तो वे एक श्रेष्ठ समजीव हैं।

### एक उदार समन्वयवादी: —

जगत् के दो स्वरूपों में हमारी भारतीय परंपरा भौतिकता को अपेक्षा आध्यात्मिकता को सतत प्रधानता देती आ रही है। चाहे इस परंपरा के निर्वाह के लिए हमें कितने ही नवीन तथ्य स्वीकृत करने पड़े हों। दृश्य और अदृश्य जगत् में इन अदृश्य को अधिक महत्त्व देते आये हैं, और दृश्य की वह दशा-जो हमारे प्रत्यक्ष है, उसकी भी उपेक्षा करते चले आ रहे हैं। यह कहाँ तक व्यावहारिक है—यह एक बड़ी समस्या आन से ही नहीं, अनादि काल से—जहाँ से विचारों का विकास प्रारंभ होता है—उपस्थित है। यह अवश्य है कि बीसवाँ शताब्दी के वातावरण ने इसे अधिक प्रबल बना दिया है। जिस प्रकार मानव जीवन दृश्य और अदृश्य के संघर्ष का लेखा है, उनो प्रकार हमारे दर्शन की विभिन्न धाराएँ भी इसी संघर्ष से निर्यत हैं? और उनकी प्रवृत्ति का यही एक आधार रहा है। इन दोनों दृष्टिकोणों में कहीं दृश्य प्रधान बन कर आता है, और कहीं अदृश्य। इनमें एक की प्रधानता दूसरे को कुचल कर ही अपना अस्तित्व बना सकती है। इसी लिए हमारे दर्शन-संरुद्धन मंडन के बहार बने हुए हैं। चाहे किसी दृष्टि से हम देखें—इन दोनों की मूर्त्ता और उपयोगिता में संशय करना अहंन नश्वर है। तब के

जैमिनि ने अपना बुद्ध भी स्पष्ट नोति घोषित नहीं की है। उनके इसी मौन के आधार पर लोग मानने लगे हैं कि जैमिनि अनीश्वरवादी है, अतः अनास्तिक हैं।

किन्तु आस्तिकता के मापदण्ड को निर्धारित करने वाला ने इस क्षेत्र में उत्तरता से काम नहीं लिया, इससे उनकी सकुचित चित्तवृत्ति का परिचय मात्र मिलता है। वस्तुतः आस्तिकता की उपपत्ति के लिए ईश्वर की सत्ता ही अनिवार्य नहीं है। यदि हम उसे ही उसका एकमात्र आधार बना देते हैं, तो सचमुच सत्य के साथ आयाय करते हैं। एक बड़ा भारी पक्षपात कर आस्तिकता को महत्ता का व्याघात करते हैं, और अपनी कट्टरता का परिचय देते हैं। 'जिसी शक्ति विशेष को माहात्म्य देने की अपेक्षा उसके सिद्धान्त को प्रतिष्ठा करना अधिक श्रेष्ठ है' इस मतव्यय अनुसार उन लोगो को जो वेद को ईश्वर को रचना मानते हैं, आस्तिकता की कसौटी ईश्वर को न मान कर वेद को मानना होगा, और यह श्रेयस्कर भी है। उनकी इस मान्यता में जहाँ उनके निजीपन की सुल्ला रहती है, वहाँ उनकी अतिशय उदारता का भी परिचय मिलता है। यह तथ्य उक्त तथ्यों को अपेक्षा अधिक व्यापक है, और इसी लिए मुख्य, वैज्ञानिक और मोमासा की आस्तिक दर्शनों में गण्यता है।

अन्यथा हमारी इन छे ज्ञानधाराओं में हमें तेन के सहयोग से ध्वस्त रहना होगा, क्योंकि इनमें यह एक परपरा सी रही है कि उनकी प्रथम लहर ईश्वर के सवन्ध में बुद्ध मौन एवं उदासीनता को अपनाती है। जहाँ सात्य इस विषय में चुप है, वहाँ योग को इस अलौकिक शक्ति को स्वीकार करना पड़ा है। इसीलिये सात्य को हम निरीश्वर सात्य, और योग को सेश्वर सात्य की अभिव्यक्ति से व्यवहृत करते आ रहे हैं। वैज्ञानिक और पूर्व-मोमासा भी ईश्वर के सवन्ध में जितनी निरपेक्षता प्रकट करते हैं, याव और वेदात इस क्षेत्र में उतनी

ही सापेक्षता और सचेष्टता अपनाते हैं। इस आधार पर हम थोड़ा विचार करें कि ईश्वर मात्र को यदि आस्तिकता की कसौटी बना देते हैं, तो कितनी एकदेशीयता हम अपना लेते हैं, अत एव उपर्युक्त सभी प्रणालियों को यदि हमें एक सूत्र में गूथना है तो अपने दृष्टिभ्रम को व्यापक बनाना होगा। इतनी संकुचित वृत्ति से हम इतना विस्तृत कार्य नहीं कर सकते हैं। प्रतिपादित तथ्यों के आधार पर इन सभी प्रणालियों को वेद को ईश्वरकृति मानने में भले ही विवाद रहा हो, किन्तु उसकी महत्ता और प्रामाण्य में सदेह करने की शक्ति न किसी में रही है, एव न किसी ने इतना दुस्साहस ही किया है। इस सर्वसमत मापदण्ड को स्वीकृत करने पर ही हम सर्व-समत मन्तव्य उपस्थित कर सकते हैं, अन्यथा इस क्षेत्र में हम जितनी एकदेशीयता से काम लेंगे, हम वहीं तक सीमित रह जायेंगे। इसी लिए वेद के माहात्म्य अविच प्रामाण्य का श्रीगोकार ही आस्तिकता की सर्वमात्र कसौटी है।

शब्दशास्त्र के आचार्य पाणिनि भी इस विवेचन से पूर्णतः तो नहीं पर अशत अवश्य सहमत हैं। वे भी व्यक्ति को प्रधानता देने की अपेक्षा सिद्धान्त की प्रतिष्ठा को आवश्यक मानते हैं। उनके मतव्य में दैव ही आस्तिकता का नियामक है। इसी दैव को लोक भाग्य के अर्थ में व्यवहृत करता है। वस्तुतः यह दैव अदृष्ट के अतिरिक्त और कुछ नहीं हैं। अपने <sup>१</sup>पूर्व जन्म के कर्म कांड से हम जो कुछ भी सचय करते हैं, वही हमारी अदृष्ट संपत्ति दैव के रूप में हमें आजीवन अविच अग्रिम जन्म में प्राप्त होती रहती है। इस पूर्वजन्म की अथवा परलोक की स्वीकृति में ही दैव की सत्ता अतिरिक्त है, इसी लिए भाग्य अथवा परलोक की सत्ता कोई पृथक् वस्तु नहीं है। इसी को जहाँ <sup>२</sup>पाणिनि आस्तिकता और नास्तिकता का मापदण्ड घोषित करते हैं,

१—“पूर्वज-प्रकृत कर्म तद्दिव्यमिति कथ्यते”

( हितोपदेश )

२—अस्ति नास्ति दिष्ट मति

( पाणिनि-सूत्र )

यहाँ लोक भी उसे इसी रूप में मानता हुआ आ रहा है। पाणिनि का यह मतव्य भी वेद ही पर आधारित है, इसी लिए उपर्युक्त तथ्य पर भी कोई आक्षेप या आघात इससे नहीं पहुँचता। यह सिद्धांत और तथ्य भी इतना सर्वसमत और सशयहीन है कि इसी पर पुराणों, स्मृतियों और दशना की जड़ जमी हुई है, इसी लिए इसकी व्यापकता में कट्टरता तथा सकुचितता का भी विलय हो जाता है। इस कसौटी की सर्वमान्यता को वेद का पोषण और समर्थन पर्याप्त मात्रा में प्राप्त है। आचार्य मनु<sup>१</sup> ने भी इसी लिए वेदनिन्दक को नास्तिक कहा है—ईश्वर के सन्ध में मौन रहने वाले को नहीं।

अतु वेद और दैव दोनों में किसी को भी हम नियामक के रूप में स्वीकार करें, जैमिनि की आस्तिकता किसी से नहीं पिछड़ पाती। जहाँ वेद का प्रश्न आता है—अपने प्रतिपाद्य विषय को ( धर्म ) एक मात्र वधाधार मानकर जहाँ जैमिनि ने प्रमाण के रूप में उपकरणों में वेद को सर्वोत्कृष्ट और निरपेक्ष प्रमाण घोषित किया है, वहाँ उसने अपनी अगाध आस्था एवं आतिशय श्रद्धा को मूर्त रूप से उपस्थित कर दिया है। वेद के एक एक भाग के लिए जैमिनि आत्म-बलिदान तक करने के लिए हर समय प्रस्तुत रहता है—वह उसके एक वाक्य तक को निरर्थक कहने में अपने अपमान समझता है जो जीवनांत से भी घटकर है। उसका रूप शस्त्र ही वेद की परिभाषा मात्र है, जो उस पर होने वाले विभिन्न आक्रमणों से उसकी सुरक्षा करती रहती है। ऐसी स्थिति में वेद की महत्ता और निरपेक्ष प्रामाण्यता को जब हम आस्तिकता की कसौटी के रूप में कल्पित करें, तो ऐसा कौन सरस्यती का पुत्र होगा जो जैमिनि की आस्तिकता में सशय करेगा। अपितु इस सन्ध में सभी को जैमिनि का उत्कर्ष (अन्यों की अपेक्षा) अंगीकार करना होगा। यह प्रतिपादित किया जा चुका है कि वेद की सुरक्षा

करने का काय याद भारत माँ क लाडले सपूते मे सबसे अधिक मात्रा मे किसी ने किया है, तो वह एक मात्र जैमिनि है। उसी के आगम का वेद से साक्षात् सम्बन्ध है, इसी लिए तो उसे वेद का सरत्तक कहने मे कोई बाधा नहीं है।

रहामन्त्र—दूमरे मापदण्ड का। वह भी एक प्रकार से वेद से अभिन्न है, और जैमिनि मे उसकी सत्ता को तो हम क्या दू डने जायें, जैमिनि तो उसका सबसे पहला और सत्य से श्रेष्ठ प्रवर्तक भी नहीं, तो प्रचारक अग्रय है। अदृष्ट के साथ मोमासा का कहीं तक सम्बन्ध है, यह पहले स्तम्भ मे प्रतिपादित किया जा चुका है। फिर दैव के अस्तित्व के आधार पर जैमिनि की आस्तिकता स्पष्ट है, उसका प्रतिपादन करना एक प्रकार से सूर्य को दीपक दिखाना है। ऐसी स्थिति मे यदि हम इन सभी प्रामाणिक और शाश्वत तथ्यों के आधार पर जैमिनि को महान् और सर्वोत्तम आस्तिक कह देते हैं, तो कौन सा अन्याय करते ह। यह अवश्य है कि उसकी आस्तिकता मे अधिश्वास के लिये लेश-मात्र भी स्थान नहीं है।

### एक आदर्श परंपरा-पालकः—

समीक्षा और परीक्षा को अपनाने पर भी जैमिनि ने किसी परंपरा पर आघात नहीं किया। जिस प्रकार आनकन के नवयुवक रास्ते चलते हुए पुराणा, स्मृतियां व आचारां को एक क्षण में निरर्थक कह कर नाक भी चढ़ा लेते हैं, और वह भी तब, जब कि उन्हें शायद उनकी गंथ तक का भी अनुभव न हुआ हो उस प्रकार जैमिनि ने नहीं किया। जैसा कि पहले प्रतिपादित किया गया है—जैमिनि अध-परंपराओं के मानने वाले न थे, किन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं है कि उनने परंपरा मात्र को अप्रमाण एवं अनुपयुक्त सिद्ध किया हो। वे एक समालोचक हैं, किन्तु उनकी समालोचना किसी कट्टरता पर निर्भर नहीं है। जैसा कि समालोचक के लिये आवश्यक है कि वह जिसकी समालोचना करने

लगे, उसकी सर्वशक्ति अभिज्ञता के साथ २ उसमें श्रद्धा भी नहीं, तो कम से कम सहानुभूति अवश्य रखे। जैमिनि ने तो इन प्राचीन परंपराओं को एक आदर्श के रूप में गृहीत किया है, और विशेषता यह है कि उस आदर्श को यथाथ के साथ संवर्धित कर उसके चार पाद लगा दिये हैं।

जैमिनि जहां हमारे परंपराओं को मान्यता देते हैं, वहां उनको सबसे पहली विशेषता यह है कि वे इन्हें एक सूत्र में गृथिते हैं। उनका निरतिशय प्रामाण्य वेद से प्रारंभ होता है, और क्रमशः विधि, अर्थवाद, मंत्र, नामधेय, स्मृति, आचार, कल्पवृत्त तक उतरता चला आता है। ये सब प्रमाण हैं—इसलिए कि इनका किसी न किसी प्रकार से साक्षात् अथवा परंपरा वेद से संबन्ध है। इन सबको संयुक्त बना करके जैमिनि ने इस दिशा में एक नवीन पथ निर्माण किया है, इसमें कोई संशय नहीं है। इससे जहां उनकी परंपरापालनता का परिचय मिलता है, वहाँ हम उन्हें एक परंपरा-निर्माता के रूप में भी पाते हैं।

वेद के विभिन्न भागों के अनन्तर जहाँ स्मृति के प्रामाण्य का प्रश्न आता है, जैमिनि आदर के साथ उन महापुरुषों की कृतियों का समान करते हैं। वे कहते हैं—इन महामनाओं की रक्षिया बिना किसी मौलिक आधार के प्रवृत्त नहीं हो सकती। अवश्य उनका कोई न कोई आधार रहा है, या तो हमें यह वेद के विभिन्न काण्डों में प्राप्त हो ही जाता है, अन्यथा उसकी अनुपलब्धि स्वीकार कर हमें उनका प्रामाण्य मान्य है। इससे विदित होता है कि जैमिनि ने उन महामनाओं में आस्था व्यक्त कर अपनी उदारता और गुण-प्राप्ति प्रदर्शित की है।

इसी के साथ दूसरा प्रश्न भी अधिक गहरा है—आचारों के प्रामाण्य के संबन्ध में है। आज विशेष कर चारों ओर इस प्रकार की लहर जा

रही है कि ये आचार सब ढकोसले मात्र हैं । जैमिनि के सामने भी यह समस्या उपरूप में नहीं, किन्तु आशका अथवा सभायना के रूपमें प्रकट हुई । उनसे आजके इस अधिकार की कल्पना हजारों वर्ष पहले ही करली थी, इसीलिए तो इन महामुनियों को दूरदर्शी कहा जाता है । जैमिनि कहते हैं—<sup>१</sup> हमारी इन परंपराओं के ये प्रवर्तक हमारी अपेक्षा अधिक विज्ञ थे और फिर बिना निर्मात्र के इनको प्रवृत्ति भी क्यों होने लगे । जब ये किसी निमित्त के आधार पर संचालित हैं तो आज हम यदि किसी कारणवश उस निमित्त को नहीं पहचान पा रहे हैं, तो इसमें निसका दोष । इसी लिए हमारा कर्तव्य है—हम हमारे गोरम की सुरक्षा के लिए इनका सादर पालन करें ।

केवल इसी में नहीं वे तो इन आचारों को भी सार्वजनिक और सार्वदेशिक घोषित करने में नहीं हिचकिचाते । अपने एक अधिकरण में वे चर्चा करते हैं कि कुछ एक आचार ऐसे हैं जो देश के दक्षिण भाग में प्रचलित हैं, और उत्तर में नहीं । कुछ उत्तर में प्रचलित हैं, दक्षिण में नहीं । इनकी मान्यता के प्रश्न पर वे निणय देते हैं कि नहीं, जब हम एक वेद के द्वारा शासित हैं तो फिर क्यों न हमारे विभिन्न भू-भागों में प्रचलित पद्धतियाँ हमारे लिए मान्य <sup>२</sup> हों । आज हम सगठन का दावा करते हैं, और देश के संपूर्ण प्रश्नों और आचारों के राष्ट्रीयकरण का स्वप्न देखने हैं । जैमिनि के इस अधिकरण पर जरा दृष्टि डालें तो विदित होगा कि इस ओर जैमिनि कितने आगे बढ़ चुके थे । संपूर्ण आचारों के राष्ट्रीयकरण का यह कितना अच्छा साधन जैमिनि ने घोषित किया है, और सारे देश में सांस्कृतिक एकता लाने की आवश्यकता पर धल दिया है ।

१—शास्त्रपरिमाणत्वात्

( ३१--४-६ )

२—तेजदर्शनद्विरोधस्य समा विप्रतिपत्ति स्यात्

( १-३-५-८ )



हो सकता है—कुछ एक विद्वान मतभेद रख सकें, किन्तु अब हमें उन सामाजिक तथ्यों पर विचार करना है, जिन पर जैमिनि ने स्पष्ट रूप से प्रकाश डाला है।

## १—भूमि के सवन्ध मे:—

आज समाजवाद का सबसे बड़ा प्रश्न भूमि के राष्ट्रीयकरण के सवन्ध में है। समाजवाद का सिद्धान्त है कि भूमि पर किसी व्यक्ति ( चाहे वह राजा हो क्यों न हो ) अथवा संप्रदाय विशेष का कोई अधिकार नहीं है। वह राष्ट्र की संपत्ति है, और उस पर एक मात्र राष्ट्र का अधिकार है। मध्य काल में भूमि राजाओं के अधिकार में ( विभाजित-प्रणाली पर ) तो थी ही, साथ ही उससे होने वाली आय पर भी उनका सर्वाधिकार सा बन गया था। वे भूमि को आय का, जो कि जनता की संपत्ति थी दुरुपयोग करने लगे थे, और प्रजा के नेताओं को कुचलने के साथ २ जनता को सुविधा सुख प्राप्त कराने में आज्ञासी से बन गये थे। अस्तु यह सन आचरण जहाँ नैतिकता थी, विपरीत थी, समाजवाद से भी टकार लेते थे। देश की स्वतन्त्रता के अनन्तर स्वनामधन्य स्वर्गीय सरदार वल्लभभाई पटेल के प्रयत्न में भूमि के राष्ट्रीयकरण की एक बहुत बड़ी समस्या तब हल हो गई जब कि उनसे भारतके लगभग ६०० छै सौ राजाओं के भूमि संबंधी अधिकार केन्द्रोप सरकार के हस्तगत कर लिये। अभी और बहुत अंश इस विषय में शेष है, किन्तु इस ओर समाजवाद के आधार पर उठाया गया यह कदम इतना दृढ़ है कि आगे भी यह समस्या थोड़े ही परिश्रम से हल हो सकेगी।

यह हुआ साधारण परिचय, अब हमें उपर्युक्त प्रतिपादन के जैमिनि की मोहर से प्रमाणित करना है। विश्वजित् एक महान् याग है—जिसमें अपनी संपूर्ण संपत्ति के दान का उपदेश है—गद्दे यह चन हो या अचल। उस प्रकार में राजा जब विश्वजित् यत्न करता है, तो

चर्चा चलती है कि वह कोष के दान के बाद उस भूमि का भी—जिसका वह स्वामी है—दान करे या न करे ? इस सशय में पूर्वपक्षी कहता है—कि जब सबस्व देने का विधान है, तो राजा भूमि को अपने अधिकार में किस आधार पर रख सकता है ? किन्तु सिद्धान्त के रूप में जैमिनि आदेश देता है—कि राजा का पृथ्वी पर कोई अधिकार नहीं है । भूमि हम सबकी जननी है, हम सब उसी से जन्म लेते हैं, खाते हैं, पलते हैं, और लय हो जाते हैं । ऐसी स्थिति में हम सबका उस पर समान अधिकार है—चाहे गरीब हो, या जागीरदार, पूज्यपति हो या राजा । राजा को हम उसका कर देते हैं, इसलिए नहीं कि वह उसका स्वामी है अपितु इसलिए कि वह उसकी सुरक्षा करता है । इस प्रकार जबकि हम सब पृथ्वी के स्वामी हैं, तो एक मात्र उसके द्वारपाल राजा को उसे दान करने का कोई अधिकार नहीं है । दान उसी वस्तु का किया जा सकता है, जिस पर अपना पूर्ण प्रभुत्व हो, यह नहीं कि कोई वस्तु हमें धरोहर के रूप में मिली है, और हम उसे दान कर बैठें । कितना मूल सिद्धान्त जैमिनि ने अपने साधारण प्रसंग में रख कर समाजवाद को पुष्टि प्रदान की है ।

## २—निर्धन के विषय में:—

समाजवाद की दूसरी धारा पूज्यवाद के विरोध को लेकर आती है । उसका अभिप्राय है कि पूज्य पर किसी व्यक्तिगणेश का विशेष अधिकार तो होना ही नहीं चाहिए, पर साथ ही पूज्यपति होने के कारण उसे समान में इस आधार पर कोई महत्ता भी प्राप्त नहीं होनी चाहिए । मानव का मूल्यांकन समाजवाद की पृष्ठभूमि है, और इसीलिए यह

२—“न भूमिं स्वत् सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात् ।

अस्य वा प्रभु स्यादितरस्योक्तत्वात् ( ५-७-३ )

( ७-७-३ )

अत्यधिकत्वात्

आवश्यक है कि समाज के प्रत्येक कार्य में पूजोपाति और गरीब का समान स्थान हो ।

जैमिनि<sup>१</sup> इस दिशा में पथप्रदर्शन करते हैं और कहते हैं—कोई व्यक्ति किसी कर्म में इसलिए अनधिकारी नहीं कहा जा सकता कि उस के पास धन नहीं है । यह तो एक सबसे बड़ा अभिशाप है कि धन धान् होने के कारण एक व्यक्ति को कर्म का अधिकारी घोषित कर दिया जाये, और दूसरे को सर्वगुणरूपरता के होते हुए भी इसलिए वंचित कर दिया जाये कि उसके पास धन नहीं है । द्रव्य की सत्ता एक गौण वस्तु है, उसकी प्राप्ति और अप्राप्ति किसी अधिकार विशेष का मापदण्ड बनने के सर्वथा प्रयोग्य है । इस मतव्य की घोषणा कर जैमिनिने सचमुच पूजोपाति को चुनौती दी है और गरीबों की हिमायत करने की प्रेरणा दी है ।

### ३—स्त्रियों की समानाधिकारता: —

जहाँ हम मानव का मूल्यांकन करने चलते हैं, वहाँ हमें कोई अधिकार नहीं रह जाता कि हम किसी वर्ग विशेष को अनुचित रूप से अधिकृत अथवा दलित रूपमें देख सके । इसी तथ्य के आधार पर इन दो धाराओं को इस स्तम्भ में स्थान दिया जा रहा है । स्त्रियों के अधिकार के सन्दर्भ में आज छोटे से छोटे घर से लेकर बड़े से बड़े धारा समाजों में विवाद चल रहे हैं और ये विवाद एक अंश में तो अभी हल नहीं हो सके, अपितु दिन दिन द्रौपदी के पीर को तरह बढ़ते जा रहे हैं, और हम इनमें बाधक के जालकी तरह चलते जा रहे हैं । हम आज की इन धारासमाजों के निर्णय से पूर्व जैमिनि के एक न्यायानय के निर्णय को इस दिशा में की गई प्रगति का परिचय देने व पोषण प्राप्त करने के लिए यहाँ उपस्थित कर रहे हैं ।

१—त्रायणां द्रव्यसंपन्नं वर्मणा

अनिश्चयानुनेयं स्थित्यादि व्यवयोग

१ जहाँ कर्म में अधिकार देने का सवाल आता है तुरन्त प्रश्न उठता है कि स्त्रियों को भी अधिकार दिया जाये, या नहीं। पूर्वपक्षों इस ओर कोई कसर उठा नहीं रखते कि स्त्री को कर्म में अधिकार न मिले, क्योंकि वह उसके किसी भी प्रकार से योग्य नहीं है। किन्तु सिद्धान्त में जैमिनि<sup>१</sup> स्त्रियों के साथ होने वाले इस दुर्व्यवहार को सहन नहीं करते, और कहते हैं कि उसका भी कर्म में समान अधिकार है। उसके बिना जहाँ कर्म अपूर्ण रहता है, वहाँ पुरुष भी अपूर्ण रहता है। स्त्रियाँ को कर्म में समान अधिकार देकर जैमिनिने जहाँ अपनी उदारता प्रदर्शित की है, वहाँ नारी जाति के माहात्म्य की भी सुरक्षा की है। जैमिनि के ये सिद्धांत हमें प्रेरणा तो दे ही रहे हैं, किन्तु हम जरा इनको महत्ता पर विचार करें तो और भी अधिक परिचित हो सकेंगे। आज चाहे ये कर्म में समान अधिकार हमारे लिए निदर्शन मात्र रह गये हों, पर उस कालकी स्थिति का अनुमान करें तो पता चलेगा कि इस अधिकार का आज की इन धारासभाओं में मिलने वाले अधिकारों की अपेक्षा कितना अधिक महत्त्व है।

**दासी नहीं स्वामिनी:—**

जैमिनि स्त्रियों के अधिकारों को लेकर और भी अधिक स्पष्टीकरण करते हैं। जहाँ उसकी द्रव्यवत्ता का प्रश्न आता है, वे उसे वपजन का अधिकार देते हैं, और इस प्रकार के साधनों अथवा पितृ परंपरा से प्राप्त धन पर उसका एकाधिकार घोषित करते हैं। हम अपनी प्रणय-भावना और पवित्र सहानुभूतिमय सन्ध से पत्नी को चाहे दासी ही क्यों महादासी तक बना सकते हैं—जैसा कि होता भी है, किन्तु

१—जाति तु बादरायणोऽविशेषात् तस्मात् इत्यपि प्रतीयेत

जात्यर्थस्याविशिष्टत्वात् ( ६-१-१-२ ) अर्थात् च समवत्त्वात्

Δ—य यज्ञपन्ना वधानि ( ध्रुवते ) ।

इसका अभिप्राय यह कदापि नहीं है-जैसा कि हो गया है-कि स्त्री को पाव की जूता समझो जाये। जैमिनि<sup>१</sup> बताते हैं-कि विवाह के अनन्तर जहा उसे कुमारी से “पत्नी” सज्ञा प्राप्त होती है, वहीं उसमें स्वामित्व का मंचार हो जाता है, जो एक स्वाभाविक अधिकार है। द्रव्य में भी उसका वही प्रकार ममान अधिकार है-जिस प्रकार वस्त्र में। जैमिनि के ये आशीर्वाद जहा हमें इन राष्ट्र की जननिर्या के समादर के लिए श्रम सर करते हैं, उहा इन आज के समाज सुधारकों को चुनौती देते हैं कि आज से दो दार्द हजार वर्ष पूर्व भी कोई एक महान् उपकारक इस सव्य में पथप्रदर्शन कर चुका है।

### ५-शूद्र और उसकी अपरतन्त्रता:—

जैसा कि गत शताब्दियों से चला हुआ आ रहा है-शूद्र को उत्तम वर्णों के सेवक रूप से लोग ने समझ लिया है। सभवतः इसीलिए लोग उसकी उत्कृष्टता और समानता में सशय करने लगे हैं। आज का युग तो रौर इसकी आलोचना करता ही है, और मानवता के नाते उसे पिछड़ने देता ही नहीं, किन्तु जैमिनि भी इस ओर उदासीन नहीं रहे हैं।

अपुनक्त विश्वजित् याग में जहा इतर सपूर्ण सपत्ति के देने का स्पष्टीकरण है, वहा दास के विषय में भी वर्धा की गई है। इसी ध्रान्तिगूण प्रचलित परंपरा के आधार पर प्रथम शूद्र का भी दास

१—स्वतन्त्रता दर्शावत ( ६-१-१-१ )

A—अनुनो म्मयोगे ( पाणिनि )

B—तीत दस्य एतन्नियतत्वात् ( पार्थसारथि शास्त्र दावेदा-६-१-१ )

C—योज्यत्वात् माया स्वतन्त्रानुवृत्ते पञ्चाधित्वात् स्वामित्वनाम्निष्ठम्

( जैमिनि ६-१-१-१६ • )

के समान मान्यता देकर देय वस्तुओं में परिगणित कराना चाहते हैं । किन्तु महर्षि जैमिनि के साम्राज्य में किसी अधःपरपरा का इस रूप में प्रचलन असंभव है, यह अराजकता इस नियामक के नियन्त्रण में नहीं चल पाती । वह इस परपरा को चुनौती देते हुए कहता है कि शूद्रदास नहीं है केवल उसने परिचारकता स्वीकार की है, तो धर्म के लिए ही की है व्यक्ति विशेष के लिए नहीं । वह इसी के आधीन नहीं है, इसलिए समाज में उसका स्वतंत्र अस्तित्व स्वतः सिद्ध है । उसकी समता दाससे नहीं की जा सकती, क्योंकि दास परतन्त्र है, और इसीलिए उस पर स्वामी का सर्वाधिकार है । पर शूद्र पर नहीं, वह तो केवल धर्म शिक्षा पाने के लिए ही वहाँ उपस्थित <sup>१</sup> होता है । इसका यह अर्थ कदापि नहीं हो जाता कि हम उस पर अपना अधिकार समझ बैठें । जैमिनि की यह चुनौती जहाँ इन परपराओं को ललकारती है, वहाँ हमें भी मान्यता के नाते समानता की ओर अप्रसर करती है ।

संक्षेप में उपरि प्रतिपादित विभिन्न वाराओं से जैमिनि की समाज व्यवस्था पर साकेतिक प्रकाश पड़ जाता है—जिससे सिद्ध होता है कि जैमिनि एक समाज शास्त्री भी थे । हमारे इन समाज वादियों को जो विदेशों से इस ओर पथ प्रदर्शन के आकाङ्क्षी हैं, और रहे हैं, अपनी इस घर में रखी हुई निधि पर गौर करना चाहिए ।

## एक वैज्ञानिक

जैमिनि के सिद्धान्तों को जहाँ आगम की भिन्न भिन्न पद्धतियों ने मान्यता दी है, वहाँ विज्ञान ने भी । आन एक अनुसन्धाता अपने संपूर्ण जीवन भर एक वस्तु अन्वेषण तथ्य की गवेषणा के लिये प्रयत्नशील रहता है, और जब वह एक भी सत्य अपिच शाश्वत तथ्य अपनी सतत

साधना से हमारे सामने खड़ा होता है, तो हम उसे एक महान् वैज्ञानिक के रूप में मद्दहल करते हैं।

शास्त्र की नित्यता ( जो आगे सिद्ध की जावेगी ) जैमिनि की एक गैमी देन है—जिसे विज्ञान ने गौरव के साथ स्वीकार किया है। इस मयन्ध में अनेक वाद विवाद चलते रहे हैं, किन्तु बीमर्मी शताब्दी व रेडियो आधिष्कार ने इसे शिरोधार्य कर तर्क की पद्धति से ऊँचे उठाकर प्रत्यक्ष कर दिखाया है। यही कारण है कि ६ वज्र कर १५ मिनिट पर ( रात ) हम प्रतिनिधित्व देहली स्टेशन से प्रसारित किये गये कार्यक्रम हजारों कोमों की दूरी होने पर भी उसी क्षण सुन रहे हैं। यही साधना के बाद वैज्ञानिकों ने इस वस्तु को प्राप्त किया है, और उसके लिए अपना मस्तक बड़े गर्व में ऊँचा उठा रहे हैं। बड़े ही महज तरीके से हमारे महान् आधिष्कारक जैमिनि ने उसके मूल को उपस्थित कर दिया है, जो आज अक्षुरित होकर फल फूल रहा है। इससे उनके तथ्या की शाश्वतता का आभास मिलता है, और उनके प्रामाण्य की प्रेरणा।

इस सक्षिप्त विवेचन से जहाँ महर्षि जैमिनि की उद्यता का परिचय मिलता है, वहाँ मीमांसा शास्त्र की सर्वांगपूर्णता और लोकोपयोगिता भी प्रकाशित होती है। इससे मीमांसा के उद्देश्य की महत्ता विस्पष्ट हो जाती है।

## आन्त धारणा

फिर भी न जाने क्या, इस विषय में लोगों की धारणाएँ भ्रान्त होती जा रही हैं। किन्तु क्या किया जाये, यह तो एक प्रकार से युगधर्म सा बन गया है। आज प्रत्येक क्षेत्र में महत्त्वाकाङ्क्षा करने वाले व्यक्ति के लिए यह समय से पहला फलम यन गया है कि वह प्राचीन परंपराओं का खंडन करें। साहित्यसार अपनी चिद्धता का मापदंड मानता है—प्राचीन

मिद्धान्तों का निराकरण । वह इसके लिए दृढ प्रतिज्ञ होकर प्रवृत्त होता है, और अपने आप तक को उस लक्ष्य की पूर्ति में भुला देता है, उसी में वह अपनी पूर्ण सफलता समझता है, पर उसे यह विदित नहीं रहता कि यह सब इसलिए हुआ है कि उसने अपने आपको भुला दिया है—जो सबसे बड़े अज्ञान का भंडार है । यही एक दार्शनिक और समाजशास्त्री करता है । आन हम जिसे समाजसुधार कहते हैं, उसमें न्याय इस अशान्त वातावरण और खडनामक वृत्ति के अतिरिक्त कुछ रचनात्मक तत्व प्राप्त होते हैं ।

फिर एक दूसरा प्रकार है—ऐसे लोगों के लिए दो विपरीत वस्तुओं को मिलाना । थोड़ी देर के लिए समझ लीजिये कि हम अधिकार की समता सूर्य से करने लगते हैं, तो क्या उचित करते हैं ? न्याय हमारे प्रतिपादन का यह कोई श्रेष्ठ प्रकार है । आत्मा और अहृष्ट जैसे प्रकाश को भौतिकता से प्रतियोगिता के लिए उपस्थित कर देते हैं, और फिर लोक में रहने वाले, मस्तिष्क के कच्चे और आत्मबल से हीन कुछ एक मानव नामधारियों को लोक की चाकचक्यमय युक्तियों से प्रभावित कर अपने धैर्य की छाप लगा देते हैं । पर यह कोई नवीन कार्य वे नहीं कर रहे हैं, अनादिकाल से ऐसे लोगों की एक परंपरा रही है । किंतु क्या कारण था कि उस सभ्यता और सृष्टि के उत्कर्षमय युग में इन लोगों की दाल न गली । थोड़ा मोचने पर स्वतः स्पष्ट हो जायगा । आत्मबल की हीनता ही हमें भौतिकबल के समुच्च नतमस्तक करती है । उस स्थिति में हम इतने आत्मबल पत्रों के कि भौतिकता हमारे समुच्च टिक न सकती थी । पर क्या किया जाये, आन हम ही जब इतने हीन हो गये तो न्याय न हमें लोग वृद्धपुतली की तरह नचायें । लेकिन थोड़ा वे विचार कर कि वे देश के साथ क्या कर रहे हैं ? भगवान् ने हमें मस्तिष्क दिया है, इसलिये नहीं कि हम जनता को पथभ्रष्ट करें, अपितु इसलिये कि श्रेष्ठ पथ प्रदर्शित करने देश और समाज के साथ अपना कर्तव्य पूर्ण करें ।



जनता को यदि हम यह उपदेश देते हैं कि तुम चित्तना चाहो आराम से रहो, जब तक जीते रहो चाहे वहाँ से छुट्टा करना पड़े, चाहे कितने ही अनुपयुक्त साधनों से संचित करें किन्तु धी पीते रहें, ग्य लडू, स्वाते रहें, ठीक है, पर इसमें हमारा क्या है ? स्वार्थ और प्रयत्न की मर्यादा मानव की स्वाभाविक वृत्ति है, उसके अपाकरण में ही मानव की वास्तविकता है। अपने उत्तर की पूर्ति और आराम के उपकरणों को संचय तो एक ऐसा उस्तु है—जिसके लिए उसके प्रयत्न जन्मजान होते हैं। केवल उमी में नहीं, वह तो प्राणिमात्र में पायेंगे। पर थोड़ा हृदय पर हाथ रख कर विचार—क्या इसी में जीवन की सफलता है, वस्तुतः यही मर्यादा और शाश्वत है, तो हम देख रहे हैं ? गैर, इस संबंध में अधिक विवेचन आगे किया जायेगा, फिलहाल तो इनका ही कह देना काफी है कि जो दृश्य है—उसके अतिरिक्त ग्य उसमें भी अधिर महत्त्वपूर्ण अदृश्य नामक उस्तु है—जिस पर यह सब आधारित है। जिस प्रकार मूल पर वृत्त।

## लिप्ता नहीं त्याग

इसी प्रकार की एक ध्रान्त-धारणा मीमामा जैसे लोकोपयोगिता के प्रतीक शास्त्र के विषय में बीसवीं शताब्दी के चार्वाक माननीय महापंडित राहुल साह्यायन ने उपस्थित की है। अपने "दर्शन-निर्देशन" के संबंधित स्तम्भ में आन्तरणीय साह्यायनजी मीमामा को पुरोहिता की जीविता-रक्षा का उपाय यह कर अपनी भाविकता का प्रदर्शन करते हैं। नीचे कुछ उदाहरण देकर हम आपके इस मत-व्यक्ति निम्न पर मीमामा-शास्त्र की परीक्षा करना चाहते हैं। संभव है उस परिणाम से महापंडितजी की धारणा परिवर्तित हो जाये —

१—सायणादि तुम जाते, अणु दृष्टा पृष्ठ विवेक।

भस्माभूतस्य दृष्टस्य, पुनरुत्पन्न उच्यते ( भाषा ६ )

स्मृतियों के प्रामाण्य के प्रसंग में एक चर्चा चलती है “वसर्जन-होमीय<sup>१</sup> वामोऽध्वर्युग्रहणति” इस वाक्य को लेकर । अर्थात् वसर्जन होम से सवन्वित वस्त्र को अध्वर्यु ग्रहण करता है । पूर्वपक्षी कहता है—जब हम वेन्मूलकता को लेकर संपूर्ण स्मृतियों को प्रामाण्य प्रदान कर रहे हैं, तो फिर इसीने ऐसा कौन सा पाप किया है । क्या हुआ, यदि चेद-वाक्य उपलब्ध नहीं होता है, हम उसकी मल्पना भी तो कर सकते हैं । किन्तु सिद्धान्त में जैमिनि<sup>२</sup> कहते हैं—ऐसी स्मृतियों को प्रामाण्य नहीं दिया जा सकता है । क्यों कि जिस कारण से ऐसी स्मृतियों की उत्पत्ति हो सकती है, वह कारण लोभ के रूप में स्पष्ट है । अध्वर्यु अपने लाभ के लिए ऐसी स्मृतियाँ प्रचारित कर सकते हैं, और अन्य याज्ञिक भी । इसलिये याज्ञिकों की इस लोभमय प्रवृत्तिके अपाहरण का यही एक श्रेष्ठ उपाय है कि इस प्रकार की स्मृतियाँ—जिनमें उनके व्यक्तिगत लाभ का वर्णन हो, अप्रामाण्य घोषित कर दी जायें, और जैमिनि ने किया भी ऐसा ही ।

भला जैमिनि के इस निर्णय पर हम थोड़ा विचार कर देखें, तो स्पष्ट हो जायेगा कि क्या सचमुच मोमासा शास्त्र की प्रवृत्ति धृति रक्षा के उद्देश्य से है । यदि यही लक्ष्य होता, तो उस वस्त्र को ( जो कि बहुत लम्बा चौड़ा व मूल्यवान होता है ) अध्वर्यु तक पहुँचाने में जैमिनि को क्यों आपत्ति होती ? वह तो ऐसी स्मृतियों को—जिनसे ब्राह्मणों को कुछ प्राप्ति होती हो—निर्वाध प्रमाण घोषित कर देता । पर नहीं, जैमिनि जैसे इन महापुरुषों के लिए स्वार्थ की यह तुच्छ परिधि न गण्य थी । आज हम जो उन्हें स्यार्थ-साधक मित्र करते हैं, हमारी अपेक्षा तो इन महामनाओं की परोपकारिता में विवृद्धि ही पाते हैं । केवल तर्क ही पर नहीं, हृदय से सोचें तो प्रिन्ति होगी कि ये लोग बीमरी शताब्दी के

जैमिनि में मीमामा का हम इतना विकसित और स्थिर रूप पाते हैं—जिससे उनसे पूर्व मीमामा की प्रवृत्ति ही नहीं, प्रचलितता का भी आभास मिलता है। पूर्व के काल में गवेषणा करने पर भी हम कोई ऐसा आधार नहीं पाते—निससे किसी व्यक्ति विशेष को मीमामा का प्रवर्तन कह सकें। अपने युक्तिज्ञाप से मीमामा इतना विस्तृत हो गई—जिसके प्रवर्तन के रूप में एक व्यक्ति को मानना आज से शताब्दिया पूर्व आचार्य भट्ट तक को अभिमत नहीं रहा। ब कहते हैं—यह तो लोक की वस्तु है, लोकोपयोगिता के लिए आवश्यकता के आधार पर किसी व्यक्तिविशेष ने नहीं, अपितु लोक हीने इसका आविष्कार किया है। फिर भला, हम किस आधार पर जैमिनि को मीमामा का प्रवर्तक कह सकते हैं। उनके प्रातिनिध्य और प्रभावशालिता में किसी का सशय तर्क नहीं है। उनका पभाव तो इन्हीं से स्पष्ट है कि उनमें अपने पूर्वभावी आचार्यों तक के नाम को इतिहास की संपत्ति बना दिया। आज मीमामा के क्षेत्र में यद्यपि उन्हीं का साम्राज्य स्पष्ट है, और रहेगा, यह क्या कम प्रभाव है। अपनी पैतृक परंपरा से प्राप्त संपत्ति का सदुपयोग कर जैमिनि ने हमारे लिए एक आदर्श राजमार्ग प्रस्तुत किया, इसके लिए विचारशील मनुष्य तैयार रहेंगे।

पैतृक--परपरा व संपत्ति

यहुत से ऐसे साधकशास्त्री व्यक्तित्व होते हैं—जिन्हें पारंपरिक परंपरा की समृद्ध संपत्ति निधियों रूप में मिलती है। जैमिनि भी इसी प्रकार के साधकशास्त्री हैं। उक्त चिंतन - महापुरुष से इस और प्रोत्साहन मिला—इसके लिए उनके सूत्रों के सिवा दूसरा कोई ज्ञान का साधन नहीं है। जैमिनि ने अपने सूत्रों में अपनी पृथक् परंपरा के रूप में आठ

१—नीमांसा नु साक्षरिय प्रथमज्ञानान् दिविराक्षन्मनस्यप्रदायतिन्यस्यद्वारे प्राणा,  
नहि क्षयिरनि प्रथम ज्ञानान् युक्तिश्चाप्नुवत्तदनु' एव ( तत्र-साक्षरिय )

८ महापुरुषों को परिगणित किया है, यही एक मात्र आधार है-जिससे निम्न लिखित आचार्यों को जैमिनि की पैट्टक परंपरा में मानते हैं ।

१ वादरायण, २ वादरि, ३ ऐतिशायन, ४ काष्णार्जिनि, ५ लवुकायन, ६ कामुकायन, ७ आत्रेय, ८ आलेखन इनमें प्रथम वादरायण के सबन्ध में "जैमिनि आर व्यास" शीर्षक स्तंभ में पर्याप्त विवेचन किया जा चुका है, शेष पर प्राप्त तथ्यों के आधार पर-जिनमें माननीय डा० उमेश मिश्र का मत्स्यग्रह प्रमुख है-विचार किया जा रहा है ।

## २ वादरि

वादरि के व्यक्तिगत जीवन के मसन्द में हमें कोई निश्चित तथ्य प्राप्त नहीं होते । वे एल इनने नाम के साथ लगे हुए प्रत्यय के आधार पर इतना अनुमान किया जा सकता है ( जैसी कि पहले परंपरा थी ) कि यह किसी पुत्र नामक व्यक्ति का पुत्र था । डा० टी० सी० चिन्तामणि इसी आशय को पुष्ट करते हुए वादरि को वादरायण का पूर्वज और वादरायण से कुछ अधिक उम्र का बताते हैं । जैमिनि अपने सूत्रों में चार<sup>१</sup> बार वादरि का स्मरण करते हैं-किन्तु उनका मत जहाँ भी वहीं उद्धृत किया गया है, पूर्वपक्ष के रूप में, सिद्धान्त के रूप में नहीं । साथ ही साथ जैमिनि ने अपना मन्त्र मतव्य उपस्थित कर दिया है । वादरि ने विचारा को देखते हुए यह एक श्रेष्ठ विचारक और ठोस प्रतिपादक था, उसकी दृढ़ता का यह किन्तु मूर्त उदाहरण है कि वह शूद्र तन्त्र को भी कर्म का अधिकार दिलाता है, उस समय जब कि उसके लिए वेद का उच्चारण तक करना अन्याय माना जाता रहा हो । नवसूत्रों में भी दो बार स्थलों में वादरि को उद्धृत किया गया है । हो सकता है, यह एक ही वादरि पूर्व और उत्तर दोनों मीमांसाओं का अधिकृत विद्वान् हो । इसके काल के समय में कोई प्रमाणिक आधार उपस्थित नहीं किया जा सकता है । कात्यायन श्रौतसूत्र में भी वादरि को याद किया गया है-जिससे उसके सिद्धान्तों की मान्यता एवं नियतता का पता चलता है ।

## पेतिशायन

वाग्भिर की तरह जैमिनि सूत्रा के अतिरिक्त पेतिशायन का नाम अन्यत्र विद्यमान नहीं है, फिर भी जैमिनि ने अपने सूत्रा में इसे तीन स्थानों में आन्त किया है। इनमें दो स्थानों पर जैमिनि उष्टे अपने मत के समर्थन रूप में पाते हैं, किन्तु एक स्थान पर हम उन्हें जैमिनि से विपरीत पाते हैं। अपने ३-७-७ सूत्र १० में जहाँ उष्टे मोक्ष के समय मन्त्रोच्चारण का प्रश्न आता है, जैमिनि एक ही मन्त्र के उच्चारण का विधान करते हैं और उस पर पेतिशायन की व्यापकता लगाते हैं। इस सूत्र की व्याख्या करते हुए शास्त्रार्थिका के विद्वान व्याख्याकार पेतिशायन ग्रन्थ को प्रतिष्ठा के लिए उताते हैं। इसी प्रकार कम और कना के मन्त्र का उक्त ही प्रवृत्ति में व्यापक सिद्ध करते हुए जैमिनि पेतिशायन को स्मरण करते हैं—जिनमें उनकी व्याख्यात्मकता का पता चलता है। कर्म का अधिकार के मन्त्र में हम वाग्भिर की चिन्ता ही उत्तर पाते हैं, पेतिशायन को उतना ही कट्टर। जहाँ वाग्भिर शूद्रा तक का अधिकार देने में नहीं हिचकिचाते, वहाँ पेतिशायन विधायक शास्त्रों में निर्दिष्ट पुलिङ्ग के आधार पर केवल पुंस्व मात्र ही को अधिकार देना चाहते हैं। जैमिनि इन दोनों के विपरीत हैं। न वह इनका उत्तर देना पाया है कि वाग्भिर की तरह शूद्रा को भी अधिकार देने के लिए मान्य हो गया हो, य न उतना कट्टर की श्रान्ति को भी उससे बचिन पर लिया हो। इस निष्ठा में पेतिशायन जैमिनि से मत भेद रहता है। इससे पेतिशायन के सिद्धान्तों की स्थिरता प्रतीत होती है।

## ४. काष्ठीजिनि

अन्य उपर्युक्त आचार्यों की तरह काष्ठीजिनि के व्यक्तिगत जीवन के सम्बन्ध में भी हम कोई आधार नहीं रखते। इसी एक नाम को ध्यान

धर्मशास्त्र और मीमांसा के ग्रन्थों में पाते हैं—उसके आधार पर यह अनुमान किया जा सकता है कि यह एक ही व्यक्ति इन तीनों विषयों का विशेषज्ञ हो। कुछ दो<sup>१</sup> स्थानों पर जैमिनि ने कार्णार्जिनि का स्मरण विपरीत सिद्धान्त में किया है। रात्रिसत्र के प्रसंग में जैमिनि जहाँ आर्थवात्तिक फल को सिद्धान्तित करने चलते हैं कार्णार्जिनि उसे श्रम की तरह गोण घोषित कर उन्हें रोक्ते हैं। इसी प्रकार सत्र के फल को लेकर जहाँ परपरा सत्रस्तर का अभिप्राय निम्न मानने को बाध्य करती है, कार्णार्जिनि उसे वर्ष के अर्थ में प्रयुक्त बताते हैं<sup>२</sup> पर उसकी उपपत्ति के लिए जब वे एक मानस की आयु को उतना नहीं पाते, तो उसे कुचकल्प कह कर एक वश माध्य कर्म घोषित करते हैं। इसी प्रसंग में कात्यायन श्रौतसत्र में भी ( १-१४४ ) कार्णार्जिनि को भारद्वाज और लौगाक्ष के साथ उपस्थित देखते हैं। इन दोनों ही प्रसंगा में जैमिनि इनसे भिन्न मत रखते हैं।

## ५ लावुकायन

केवल<sup>३</sup> एक स्थान पर जैमिनि ने लावुकायन के विचार को उपस्थित किया है, इससे अतिरिक्त हम इस विषय में कुछ नहीं जानते।

## ६ कामुकायन

एक ही प्रसंग में<sup>३</sup> दो बार जैमिनि कामुकायन का स्मरण करते हैं—जहाँ कि दर्श और पूर्णमास यज्ञ में विहित उष्ट्रियो के मन्त्रध में विचार होता है। पूर्णमास में १८, और दर्श में १३ अंगों का विमान है इन दोनों ही को लेकर कामुकायन कहता है—परिणाम में विरोध न निखाने के लिए एक ही बार एक माय ही इनका अनुष्ठान युक्तियुक्त है। इससे अधिक इस विषय में प्राप्ति नहीं होता।

१—( ४३-१७ ६७ )

२—( ५ ७-३८ )

३—( ११ १५७ ११ १६२ )

## ७ आग्नेय

भारतीय वाङ्मय के लिए आग्नेय का नाम अपरिचित नहीं है। हमारे वाङ्मय की विभिन्न धाराओं में हम उस नाम को पाते हैं। कम या संक्षेप में क्या उन पर यथमान का ही अधिकार है, अर्थात् यथमान ही वे कर्म हैं, अथवा अतिरिक्त के भी-यह मशय परत हुए ब्रह्मसूत्रकार कहते हैं—कन श्रुति होने का कारण वे कर्म एक मात्र यथमान ही के हैं। अतिरिक्त के नहीं। उस कर्म पर आग्नेय की मोहर लगाते हैं। महाभारतकार ने भी आग्नेय को ब्रह्मविद्याविशेषण एवं प्रधानतः श्रौत एवं ब्रह्मसूत्रा मन्त्रकार के रूप में उद्धृत किया है। तो मन्त्रा है—यह व्यक्ति का कर्त्तव्य है समझाते हैं। और वैदिक वाङ्मय, एवं कर्मकाण्ड के विगलन होने का साथ साथ जेता मीमांसाओं का भी अधिकार मनीषी हो। तैमिनि ने इसे यह समझा कि साथ अपने मत की पुष्टि के लिए तीन स्थानों पर बात किया है। सबसे पहले तैमिनि इसे कर्त्तव्य के मत का ज्वलन करने के लिए प्रस्तुत करता है, जहाँ यह शक्ति सत्र जैसे अकल कर्मों में आर्य्यादिक फल को अवनति पर यत्न दता है, तब कि कर्त्तव्यनि निषेध करता था। दूसरे स्थान पर जहाँ श्रुति को कर्म में अधिकार देने का प्रश्न आता है और वादों के साथ आचार्य उमते सहमत हो जाते हैं। जहाँ तैमिनि आग्नेय को नृदाई देकर कहता है। तिसरे प्रकार अन्त्यायान प्राप्ति के नियमों के प्राप्ति, धर्म, धर्म्य इन तीनों में यहाँ ही को अधिकार है, उर्मा प्रसार धर्मिक कर्मों ने भा। तीसरा जहाँ उद्धृष्ट का पात्रमन्त्रा के संक्षेप में है। उन तीनों ही स्थानों पर तैमिनि को आग्नेय ने पक्षों को पक्ष प्राप्त हुआ है उसमें कोई मशय नहीं। जहाँ के आधार पर अनुमान करता है कि आग्नेय प्रतीति का एक अलग नामांकन और फल का नहीं था। तैमिनि उस बात के साक्ष्य में हम समझ मीमि

सत्कार पाते हैं। वादरायण के बाद यही एक ऐसा व्यक्ति है—जिसे जैमिनि ने इतना अधिक समान प्रदान किया है। इस नाम की एक परंपरा को हम गोत्र के रूप में भी हमारे देश में पाते हैं।

## ८. अलेखन

जैमिनि के १० अध्यायों में हम केवल एक स्थान<sup>१</sup> पर अभ्युत्थेयि की मामग्री—मचय के मवन्ध में आलेखन का नाम पाते हैं, व एक बार मकर्षकाड में। भारद्वाज के श्रौतसूत्र में भी इस नाम से एक व्यक्ति को उल्लिखित किया गया है—जिसके आधार पर डा० री. ए. ए. उमेश मिश्र आलेखन का काल भारद्वाज से पूर्व निर्धारित करते हैं। इससे अधिक इस मवन्ध में चिन्ति नहीं है। उपर्युक्त समय को भी श्री मिश्र ने तब प्रामाणिक बताया है, जब कि भारद्वाज से यही व्यक्ति अभिप्रेत हो—जिसे कौटिल्य के अर्थशास्त्र और महाभारत के शांति पर्व में राजशाम्न के अध्यापक के रूप में स्थान दिया गया है।

प्रामाणिक रूप से इस ओर जैमिनि को इन महापुरुषों से जो पथ प्रदर्शन प्राप्त हुआ, उनके अतिरिक्त याज्ञिकों की विभिन्न परंपराओं ने भी उसे अग्र्य प्रभावित किया, इसमें कोई संशय नहीं है। अपनी पंतुक संपत्ति का जैमिनि ने जो सदुपयोग किया—यह हमारे सामने देदीप्यमान है।

सकमण कालीन आचार्य —

## कासकृत्स्न और आपिशलि

इन आठ महामनाओं के अतिरिक्त हमें प्राचीन आचार्यों की गणना में ५, ७ नाम और प्राप्त होते हैं, उनमें कामकृत्स्न और आपिशलि अत्यन्त प्राचीन प्रकट होते हैं। इन दोनों आचार्यों का काल





अग्रय लिखी गई जिनके सवन्ध में हमें प्रामाणिक वृत्त उपलब्ध होते हैं।  
उन्हीं के आधार पर हम उपवर्ष और बोधायन को उन वृत्तियों के लेखक  
के रूप में उपकल्पित करते हैं। निश्चय ही उपवर्ष वृत्तिकार थे, क्योंकि  
अपने प्रत्यक्ष सूत्र के व्याख्यान में आचार्य शबर बड़े आदर के साथ  
उपवर्ष का नाम लेते हैं, और वहीं वृत्ति ग्रन्थ का भी उल्लेख करते हैं।  
इससे इन दोनों का पारस्परिक सवन्ध कल्पनीय है। कौशिक २ सूत्रकार  
पद्धति आथर्वणिक केशव भी उपवर्ष का स्मरण करता है, और उसका  
समय पाणिनि से पहले संकेतित करता है।

बोधायन भी इसी प्रकार वृत्तिकार थे, किन्तु समालोचक परंपरा  
उस सवन्ध में अनेक मत रखती है। बहुत से विद्वान् उपवर्ष और  
बोधायन को पृथक्-२ न मान कर एक ही व्यक्ति मानते हैं। इस प्रकार  
के विवेचकों में महामहोपाध्याय कुपुस्वामी शास्त्री का नाम गणनीय है।  
प्रपञ्च हृदय ( ३६, त्रिवेन्द्रम मस्कृत सीरिज ) के आधार पर महामहो  
पाध्याय डा गगानाथ भा २ उमेश मिश्र इनकी विभिन्नता में विश्वास  
करते हैं। इनके विचार के अनुसार बोधायन शायद वही व्यक्ति है—  
जिसका वृत्ति के आधार पर आचार्य रामानुज ने 'श्रीभाष्य' की रचना  
की। इस मत भेद को दूर करने के लिए कोई प्रामाणिक उपलब्ध  
उपलब्ध नहीं होता, क्या कि इन दोनों ही विचारकों के जीवन के  
सवन्ध में इतिहास अभी अधिकार में है। फिर भी डा भा इनके काल  
को ईस्वी पूर्व निर्धारित करते हैं, और उनकी समकालीनता में विश्वास  
करते हैं।

## भवदास

उपवर्ष और बोधायन की तरह ही भवदास को भी हम एक वृत्ति  
कार के रूप में पाते हैं, किन्तु इसकी विचारधारा के सवन्ध में हम

२ — उपवर्षांच यैणोन्तम् । मोमासाथ स्पर्शपद कल्पसुप्रविद्धरणे इति भगवतो  
पवर्षाचार्येण प्रतिपादितम्— ( कौशिक सूत्र पृ० ३०७ )

अधिक प्रकाश में है। प्रपञ्च हृदय के आधार पर यह विदित होता है कि यह आचार्य शायर का पूर्वज था। इसके मतव्य बड़े विकसित और स्वतंत्र थे, जिनके गवहन करने के लिए स्वयं कुमारिल भट्ट और उनके समस्त शिष्यों को कटिबद्ध होना पड़ा। भोक्तृवार्तिक ( भट्ट ) के—

वृत्त्यन्तरेषु केवाचित् लौकिकार्थव्यतिक्तम् ( श्लोक न० ३३ )  
इस पद्य की व्याख्या करते हुए आचार्य मिश्र “केवाचित् वृत्त्यन्तरेषु” से भवदाम आदित्या का ग्रहण कराते हैं। स्वयं कुमारिल भट्ट भी —

‘प्रदर्शनार्थमित्येके, केचिन्नानार्थवाचिनः’ ।

समुदायादग्रन्थिन्नन्, भवदासेन कल्पितात् ॥ ( २०-२० पेज )

इस प्रथम सूत्र के व्याख्यान प्रकरण में ही भवदास का स्मरण करता है। भवदाम “अथातो धर्मजिज्ञासा” इस पहले सूत्र में “अथानो” इन दोनों शब्दों में आनन्तर्य बोधनकी शक्ति मानता है, केवल अथ और अत में नहीं। यहाँ तो यह लौकिक परंपराओं तक के निराकरण का साहस करता हुआ प्रकट होता है—जिसके लिए स्वयं भाष्यकार को इस प्रथम सूत्र की व्याख्या करते हुए यह बताना होता है कि सूत्रों के वे ही अर्थ हैं, जो लोक में प्रसिद्ध हैं। लौकिक अर्थ की पुष्टि करके वह भवदास की मुसहस की ओर संकेत कर उसकी अमान्यता स्पष्ट करते हैं। इससे हम भवदास के मिथ्याता की स्वतन्त्रता और स्पष्टता का परिचय पा सकते हैं। इसी प्रकार “सत्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म, तत्प्रत्यक्षमनिमित्तं, विद्यमानोमलभनत्वात्” इस सूत्र की व्याख्या करते हुए भवदाम ने इसे दो भागों में विभाजित कर “तत्प्रत्यक्षम्” तक के अंश को प्रत्यक्ष की परिभाषा-बोधक और अप्रिम अंश को उसकी धर्म के प्रांत अनिमित्तता-बोधक माना है। कुमारिल के व्याख्यान से हमें इस ओर संकेत प्राप्त होते हैं। इन सब से भवदास के पांडित्य और विचार-भ्यास का तो हम पता पा लेते हैं, किन्तु उनके काल और जीवन के संबंध में किसी निश्चित तथ्य पर नहीं

पहुँचते । चाहे कुछ हो, निश्चय ही यह शबर का पूर्वकालीन एक श्रेष्ठ मीमांसा-शास्त्री था, इसमें तो किसी को सशय नहीं है । इसकी वृत्ति के अप्राप्य रहते हुए भी इसके सिद्धान्त उनके अस्तित्व के पोषक हैं ।

---

## ६-रवर्णयुग

यहाँ तक के इस लंबे समय को हम मीमांसा का आदियुग कह सकते हैं। इस युग ने मीमांसा का प्रारम्भिक रूप उपस्थित किया, और आगे होने वाले विचारकों के लिए एक पृष्ठभूमि तैयार की—इसमें किसी भी मनीषी को सशय नहीं है। फिर भी हमें इस काल के विचारकों का न कोई लिपिवद्ध इतिवृत्त मिलता है, न उनके विचारों का सकलन ही। अतएव विचारक और विचार दोनों ही दृष्टि से हम इस आदियुग को अस्पष्ट पाते हैं, जैसा कि स्वभावनत हुआ करता है। जहाँ इस युग में हम मीमांसा के सिद्धांतों को मूलनद्व पाते हैं, वहाँ हम उन पर वृत्ति अथवा व्याख्यानों की भी सम्भावनना करते हैं। मीमांसा के जितने सिद्धान्त अनेक युग-परंपराओं से अस्तव्यस्त हो रहे थे, इसी युग में महर्षि जैमिनि ने उन्हें एकरूपता प्रदान की, और पूर्वतम परंपराओं का इतनी विद्वत्ता, प्रौढ़ता एवं कुशलता के साथ प्रतिनिधित्व किया कि लोग जैमिनि ही को मीमांसा का आदि प्रवर्तक मानने लगे। जिस प्रकार स्वराज्य के आन्दोलन के वास्तविक प्रवर्तक पृथ्वी महात्मा गांधी नहीं थे, क्योंकि उनसे पूर्व तिलक जैसे महान् मन्त्रदाता हो चुके थे। फिर भी इस विरा में पृथ्वी गांधीजी की जितनी परंपराएँ प्राप्त हुईं, उन सब का उनने इतनी नीतिपूर्ण पद्धति से प्रतिनिधित्व किया कि लोगों ने उनके पूर्वतर प्रवर्तकों को भुला सा दिया, फिर भी इतिहास को परंपरा ने उनका आदरणीय स्थान सुरक्षित है। ठीक यही स्थिति मीमांसा के इनर आचार्यों और महर्षि जैमिनि के मध्य में हुई है।

इस एक अध्याय के चार-चिह्नमें सूत्र और वृत्तियाँ लिखी गईं, व जिसे आदि-युग के साथ वृत्तियाँ का युग भी कहा जा सकता है, जहाँ से दूसरे अध्याय का प्रारम्भ होता है, यद्युत वही में “मीमांसा-शास्त्रो शास्त्रीयता प्राप्त होती है, इमील्लिहम इम युग को-निम्न विवेचन

प्रस्तुत किया जा रहा है, मीमांसा शास्त्र के इतिहास में स्वर्णयुग कह सकते हैं। स्वनामधन्य महान् शबर स्वामी ही को इस युग का प्रवर्तक माना जाता है।

## सामान्य परिचय

जिस समय हमारे इस पुस्तक भूभाग में आचार्य शबर का पदार्पण होता है, इतिहास से हम उसका अनुमान बड़े प्रयत्न के बावजूद भी नहीं कर सकते हैं, तो फिर हमें उस ज्ञान की परिस्थितियों का तो लेना ही किस प्रकार प्राप्त हो सकता है। फिर भी आचार्य की रचना एवं उसमें निहित तथ्यों के आधार पर हम उस काल की स्थिति का कुछ स्थूल परिचय पा सकते हैं। आवश्यकता ही आविष्कार की जननी है, इसी लिए हमें उन परिस्थितियों पर विचार करना होगा—जिनने शबर के आविर्भाव को प्रेरणा दी।

शबर से पूर्व मीमांसा-शास्त्र की स्थिति अनिश्चित अवस्था में था, उसका आविर्भाव हो चुका था, उसके सिद्धान्त भी स्थिर हो चुके थे, फिर भी शास्त्रीयता और उपयोगिता की दृष्टि से उसे कोई उच्चतम प्रतिष्ठा प्राप्त नहीं थी। उस काल तक मीमांसा का उद्देश्य अन्य संप्रदाय विशेषों के सिद्धान्तों के खंडन की ओर उन्मुख नहीं था, वेद याज्ञिक परंपराओं के समीकरण में ही उस की शक्ति और आवश्यकताएँ निहित थीं। न इस प्रकार की कोई आवश्यकताएँ ही उत्पन्न हुई थीं। किंतु शबर के उदय होने तक इस प्रकार के संप्रदाय भी प्रचलित हो चले थे, जो वेद पर आक्षेप करने लगे थे, या एक मात्र वेद को आत्मन्त करना ही जिनने अपना लक्ष्य बना लिया था। जिसके लिए शबर को रुटिप्रद्व होना पड़ा, और हम इसीलिए यत्रसे पहले उद्देश्य में इस भावना को पाते हैं। आत्मतत्त्व का विवेचन के तब तक उनमें हम निम्न विज्ञानवाद का उद्भव देखते हैं, वह इसका प्रत्यक्ष प्रमाण है। यही शबर “मीमांसा शास्त्र” जो पूर्व काल तक वेद याज्ञिक विचार धारा की एक

कसौटी मात्र था, वेद की रक्षा का व्रत ग्रहण करता है—जिमके निर्वाह के लिए उसे दर्शन की संपूर्ण विशेषताओं का भंडार बनना होता है। यह युग उन्हीं विगेष आवश्यकताओं की पूर्ति का सकलित स्वरूप है, और आचार्य शबर इन समस्याओं के मूर्तिमान् हल है।

## जीवन-परिचय

शबर स्वामी के जीवन के सवध में इतिहास आज तक भी निश्चित तथ्यों पर नहीं पहुँच सका है। उनके विचारों के सवध में हम नितने अधिक प्रकाश में हैं, जीवन के सन्ध में उतने ही अधिक अधिकार में। हमारे प्राचीन आचार्यों की यह एक सामान्य विशेषता रही है कि वे अपनी रचनाओं को अपने जीवन-परिचय से सर्वथा वंचित या दूर रखने का यत्न करते थे। इसी आधार पर शबर के भाष्य से भी उनका जीवन अनिर्णय अपिच अविज्ञेय है। फिर भी हमारे इतिहासविद् विचारशास्त्रियों ने इस महान् पुरुष के जीवन के सवध में गवेषणा करने में कुछ कमी नहीं उठा रखी है। हमें उन्हीं के द्वारा प्रस्तावित मन्तव्य यहाँ उपस्थित कर विचार करना है।

कतिपय विद्वानों का मानना है कि शबर स्वामी का पहले “आन्तिय देव” नाम था, और ये उडे भारी राजा थे—जिनने चारों वणा की चार पत्नियों से विवाह किया—जिनसे उन्हें ६ पुत्र हुए—  
 १—प्रथम ब्राह्मण पत्नी से वराहमिहिर नामक एक पुत्र हुआ—जिसने अविकृत ज्योतिषी के रूपमें प्रतिष्ठा प्राप्त की। २—द्वितीय क्षत्रिय पत्नी से भर्तृहरि और विक्रम ने जन्म लिया, जो महान् शासकों के रूपमें विख्यात हैं। ३—तृतीय वैश्यपत्नी से हरचंद वैद्य और कुशल शकु ये दो मततिया हुई। ४—एक चतुर्थ शूद्र पत्नी से अमर नामक अपत्य उत्पन्न हुआ। इनमें अमर के सिवा सभी व्यक्ति प्रायः ऐतिहासिक हैं। तीन तो ऐसे हैं—जिनके काचको इतिहास से निकाल देने पर कई अशों में यह अपूर्ण रह

जाता है। इस कथन के समर्थन के रूप में परंपरा से हमें यह श्लोक प्राप्त होता है।

ब्राह्मण्यमभवद्ब्राह्मिहिरो ज्योतिर्निष्पन्नमग्रणी ।  
राजा भर्तृहरिश्च विक्रमनृप क्षत्रात्मजायामभूत् ॥  
वैश्याया हरचन्द्रैत्यतिलको जातश्च शकु कृत्वा ।  
शूद्रायाममर पडैव शबरस्वामिद्विजस्यात्मजा ॥ ४ ॥

इसमें तो शत्रुको द्विज कहा गया है, पर यह एक ऐसा सांघातिक शब्द है जिससे हमें जातिके संबन्ध में कोई निर्णय नहीं होता। केवल सामूहिक रूपसे उतना विवक्षित होना है कि वे चतुर्थ वर्ण में नहीं थे जैसा कि धर्म शास्त्र से समत है— एक ब्राह्मण क्रमशः चारों वर्णों की स्त्रियों से विवाह कर सकता था, क्षत्रिय तीनों वर्णों की से, वैश्य दोनों वर्णों की से व शूद्र अवशिष्ट वर्ण ही से। ब्राह्मण के लिये चार स्त्रियों से चार विवाह करना क्रमशः अन्याय नहीं है। संस्कार की एक आधार-भूमि होते हुए भी द्विज शब्द जितना अधिक ब्राह्मणों के लिये रूढ़ है, और वह जिस वेग से ब्राह्मणत्व का बोध करा सकता है, अन्य दो (क्षत्रिय और वैश्य) वर्णों का नहीं। चार विवाह व द्विज शब्द इन दोनों ही निमित्तों से हम आचार्य शबरको ब्राह्मण मान सकते हैं। इस विवेचन से जहां उनका ब्राह्मणत्व सिद्ध होता है, वहाँ उनके विभव का भी सहज ही परिचय मिल जाता है, क्योंकि परंपरा और व्यवहार हमें बताता है कि विभव की प्रचुरता होने पर ही अधिक विवाह किये जाते हैं। पर ये सब विचार हम निम्न आधारों पर स्थिर करते हैं, हम अभी तक उनकी प्रामाणिकता पर विश्वास नहीं कर पाये हैं, व न उनके लिए कोई भित्ति ही गड़ी कर सके हैं। इनकी सन्निधता के कारणों पर स्वतः आगे प्रकाश डाला जा सकेगा।

इस पद्य में इन सब महान् आत्माओं के लौकिक उत्पादक के रूप में शबर स्वामी का आभिधान किया गया है। यही शबरस्वामी पहले



आदित्यदेव के नाम से विख्यात थे, यह बताया जा चुका है। किन्तु जैनी और बौद्ध संप्रदायों के आक्रमण से अभिभूत हो कर इन्हें अपनी जीवनचर्या बदलनी पड़ी और ये उनके भय में भील के वेप में रह कर आत्मरक्षा करने लगे। तभी से इनके अनुयायी इन्हें “शवर स्वामी” की अभिध्या से आद्रत करते आ रहे हैं। यह एक मंत्र से पहली क्रिया होती है—जो शवर ‘आदित्य देव’ एव भर्तृहरि विक्रम के जनक की एकता में संदेह पैदा करती है। भला भर्तृहरि और विक्रम जैसे शक्तिशाली शासकों के जनक का कतिपय व्यक्तियों के आक्रमण के भय से मारा २ भील के रूप में फिरना किस प्रकार लोकसंगत एव हृदयगम हो सकता है। हो सकता है—इनके नामकी उपपत्ति के लिए उनके अनन्तर होने वाले, उन संप्रदायों ने ( जो उनके तर्क और विद्वत्ता के शिकार हुए थे, व जिनमें वाद्यों की प्रमुखता है ) इनकी अप्रतिष्ठा २ अपने अभ्युदय के प्रचार के लिए इस नाम के साथ इस कथा को संयोजित कर दिया हो, और उनके इस नाम से यह लाभ उठाया हो।

## काल

ऐतिहासिक विद्वान इस संबंध में कोई निर्णय नहीं दे गये हैं। जब हम वान निर्णय करने के लिए चلتे हैं, तो उपर्युक्त पद्य और भी अधिक आश्चर्यमय प्रतीत होता है। वराहमिहिर के माथ जो संबंध उपर बताया गया है—यह यदि सच्चा मान लिया जाता है तो शवर का काल इसाके चतुर्थ शतक के लगभग ठहरता है। किन्तु वराहमिहिर के साथ लगा हुआ “विक्रमनृप” इस संबंध में संशय पैदा करता है। यदि यह वही ऐतिहासिक विक्रमादित्य है—जिसकी स्मृति में सदैव प्रचलित है, तो वराहमिहिर का समकालीन नहीं हो सकता। विक्रमादित्य का काल तो इसा से पूर्व ५७ में माना जाता है। कुछ लोग ऐसा भी मिथ्या करते हैं कि शवर स्वामी विक्रमादित्य के प्रधान पंडितों में थे, और वे विक्रमादित्य के गुरु थे। अतएव जिस विक्रम राजा का फीर्त्तन शवर के अपत्य के रूप में किया गया है, वह निश्चय ही विक्रमादित्य नहीं है।

और हमी लिए इन कतिपय कारणों से उपर्युक्त प्रतिपादन की अप्रामाणिकता सिद्ध ही नहीं, निश्चित हो जाती है। इस प्रकार शबर का काल हम सामान्य रूप से यह तो अनुमान लगा सकते हैं कि वह अवश्य ही ईसा की चतुर्थ शताब्दी से पहले विद्यमान थे। अपने भाष्य में उनमें ८-१-२ पर महाभारत के आदिपर्व से १-४६ को उद्धृत किया है—इससे भी उनकी पूर्वता ही प्रमाणित होती है।

इन आधारों पर हम शबर के काल निर्धारण में उतनी सुगमता और प्रामाणिकता नहीं मानने—नितनी कि उनकी रचना के अन्तर्गत में पाते हैं। शबरभाष्य के दशम अध्याय अष्टम पाद चतुर्थ सूत्र में समाप्त के सन्दर्भ में विभिन्न मत प्रस्तुत करते हुए आचार्य शबर कहते हैं—

“इति भगवान् कात्यायनो मन्यते स्म”

“नेति भगवान् पाणिनि”

इन दो शब्द—शास्त्रिया का उनमें प्रत्यक्ष उद्धरण किया है, पतञ्जलि का नहीं। क्योंकि पतञ्जलि कात्यायन के अनन्तर हुए हैं। इससे हम शबर का काल सहज ही कात्यायन के अनन्तर और पतञ्जलि के पूर्व निश्चित कर सकते हैं। इन दोनों में विवेचना करने करते आगे चलकर आचार्य शबर लिखते हैं —

सद्धान्तिव्यान् पाणिने वचन प्रमाणम्, असद्धान्तिव्यान् कात्यायनस्य,  
असद्धान्ति हि विद्यमानमपि अनुपलभ्य ब्रूयान् ( १०८-४ )

उनके इस लेख में भगवान् पाणिनि में उनकी श्रद्धा की अतिशयता स्पष्ट होती है, य यह भी प्रमाणित होना है कि उनके पूर्व कात्यायन के सिद्धान्त प्रकाश में आ चुके थे, इसीलिये तो वे नदता के साथ उसे असद्धान्ति कहते हैं। भाण्डारकर महोदय ने कात्यायन का समय ईसा के पूर्व चतुर्थ शताब्दी व पतञ्जलि का समय ईसा से पूर्व दूसरी

तर्क भी शबर की उत्तरदेशीयता साधने में मबल हैं। ऐसी अवस्था में यदि शबर को उत्तर भारत का निवासी माना जाता है, तो काश्मीर या तक्षशिला की अपेक्षा मिथिला के किसी अश को उमका निवास स्थान मानना युक्तिसंगत होगा। सदा से ही मिथिला और दक्षिण भारत में मीमांसा-दर्शन के भंडार रहे हैं। अतएव उनमें शबर स्वामी जैसे महान् दार्शनिक का जन्म स्वाभाविक है। परन्तु एक ऐमा भी आचार है, जो उनकी दक्षिणात्यता सिद्ध करने की प्रेरणा देता है। यदि सचमुच शबर ने बौद्धों के भय से भील रूप धारण किया, तो बौद्धों का प्रचार जितना दक्षिण भारत में पहले हुआ, उतना उत्तर भारत में नहीं। शबर के भाष्य में वर्णित विज्ञानवाद आदि बौद्ध सिद्धांतों के खंडन को देख कर हम यह सहज ही में अनुमान लगा सकते हैं कि वह किसी बौद्ध-प्रचुर प्रान्त का निवासी था। आचार्य शंकर को भी उमी प्रदेश ने जन्म दिया। अस्तु, यह एक ऐसा सहाय्यस्पद समस्या है—जिसके संवर्धन में किसी निश्चय पर पहुँचना असम्भव सा हो रहा है। फिर भी मिथिला और मद्रास इन दोनों में से ही शबर किसी एक स्थान के रहने वाले थे, और ये दोनों ही उनके विशेष कार्य क्षेत्र रहे। इन दोनों क्षेत्रों पर उनका पूर्ण प्रभाव था। इस प्रकार हम शबर स्वामी के जीवन, काल और देश सभी ओर से अनिश्रित अवस्था में हैं। सम्भवतः उनका जन्म मद्रास प्रांत में हुआ—और बिहार उनका विचार-क्षेत्र बना रहा।

### रचना

शबर भाष्य ही शबर स्वामी की एक मात्र रचना है—जो उनका ख्याति और उन्हें सरस्वती का वरद पुत्र सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। मीमांसा के क्षेत्र में तो जैमिनि सूत्रों के अनन्तर सबसे प्रथम रचना यही है, जो प्राप्य है। इसी से इसकी प्राचीनता सुस्पष्ट है। क्या भाष्य, क्या विचार, क्या शैली इन सभी दृष्टिकोणों से शबर स्वामी की रचना उत्तनी व्यवस्थित और मौलिक है कि निम्ने आने वाले इनकी प्राचीनतरता में भी संशय होने लगता। अने

और इसी लिए इन कतिपय कारणों से उपर्युक्त प्रतिपादन की अप्रामाणिकता सिद्ध ही नहीं, निश्चित हो जाती है। इस प्रकार शबर का काल हम सामान्य रूप से यह तो अनुमान लगा सकते हैं कि वह अथर्व ही ईसा की चतुर्थ शताब्दी से पहले विद्यमान थे। अपने भाष्य में उनसे ८-१-२ पर महाभारत के आदिपर्व से १-४६ को उद्धृत किया है—इससे भी उनकी पर्वता ही प्रमाणित होती है।

इन आधारों पर हम शबर के काल निर्धारण में उतनी सुगमता और प्रामाणिकता नहीं मानते—जितनी कि उसकी रचना के अवलंब में पाते हैं। शबरभाष्य के न्यम अध्याय आठम पाठ चतुर्थ सूत्र में समास के सप्तम में विभिन्न मत प्रस्तुत करते हुए आचार्य शबर कहते हैं—

“इति भगवान् कात्यायनो मन्यते स्म”

“नेति भगवान् पाणिनि”

इन दो शब्द-शास्त्रियों का उनसे प्रत्यक्ष उद्धरण किया है, पतञ्जलि का नहीं। क्योंकि पतञ्जलि कात्यायनके अनन्तर हुए हैं। इससे हम शबर का काल सहज ही कात्यायनके अनन्तर और पतञ्जलि के पूर्व निश्चित कर सकते हैं। इन दोनों में विवेचना करने करते आगे चलकर आचार्य शबर लिखते हैं —

सद्वाट्ठित्वान् पाणिने उचन प्रमाणम्, असद्वाट्ठित्वान् कात्यायनस्य,  
असद्वाटी हि विद्यमानमपि अनुपलभ्य ब्रूयान् ( १०८-४ )

उनके उक्त लेख में भगवान् पाणिनि में उनकी श्रद्धा की अनिश्चयता स्पष्ट होती है, य यह भी प्रमाणित होता है कि उनके पूर्व कात्यायन के सिद्धांत प्रकाश में आ चुके थे, इसीलिये तो वे उद्धृता में साथ उसे असद्वाटी कहते हैं। भाण्डारकर महोदय ने कात्यायन का समय ईसा के पूर्व चतुर्थ शताब्दी व पतञ्जलि का समय ईसा से पूर्व दूसरी

शताब्दी निश्चित किया है। इन दोनों के मध्य अर्थात् ईसवी से तीसरी शताब्दी को हम शबर स्वामी का काल निश्चित कर सकते हैं। अपने दर्शनोन्मूल में पूज्यपाद पट्टाभिराम शास्त्री ने भी इसी निर्णय को अंगीकार किया है। इसमें अधिक इस सम्बन्ध में कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं होता।

## देश

शबर स्वामी के काल के विषय में हम अनिश्चित अवश्य हैं, किन्तु मौलिक अन्तर नहीं रखते हैं। पर देश के सम्बन्ध में बड़े विद्वानों में मता से मतभेद रहा है। उन्हीं के भाष्य में उपलब्ध कुछ तथ्यों के आधार पर माननीय डा. भा. उन्हे उत्तरदेशीय और काश्मीर या तक्षशिला का निवासी सिद्ध करते हैं। उन्हीं के अनुयायी माननीय मिश्र भाष्य के कुछ ऐसे उदाहरण उद्धृत करते हैं—जिन से शबर को मिथिलाका निवासी सिद्ध किया जा सकता है, व उन्हीं उदाहरणों की सहायता उन्हे दक्षिणात्य भी बताती है। इस प्रकार हम किसी निश्चित तथ्य पर पहुँचने में स्वयं को मर्मथा असमर्थ पाते हैं। इनके कुछ आधार तथ्य प्रस्तुत किये जा रहे हैं —

श्रद्धेय डा. भा. जिम आधार पर शबरको उत्तर भारत का रहने वाला बताते हैं, वे आधार वही हैं—जिनके सबल पर हम उन्हें बिहार का निवासी सिद्ध कर सकते हैं। किन्तु उत्तर भारत में भी जिन तथ्यों पर वे काश्मीर और तक्षशिला का देश निर्देश के रूप में सम्बन्ध स्थिर करते हैं — उनमें ये प्रमुख हैं —

(७-१-७) प्रकरण में आचार्य शबर 'वाससि राडा' श्रूयन्ते, वासो रजयतीति वाससि च क्रियते' इस वाक्यपर विचार प्रस्तुत करते हुए सशय उपस्थित करते हैं — "असौ स्वयं पुरुषार्थाया"। इस सदेह से हमें पता लगता कि शबर ऐसे प्रदेश का निवासी था, जहाँ पर स्त्रियों और पुरुषों दोनों के लिये रंगीन कपड़े धारण करना उपायमापद नहीं था, या रीति में सम्मिलित

था। दोनों ही के रंगीन कपड़े पहनने का रिवाज काश्मीर या उत्तर पश्चिम देश में प्रचलित है। उसीलिये हम उसे यहाँ का निजामी मान सकते हैं।

महामहोपाध्याय डा० उमेश मिश्र जिन तर्कों के आधार पर उन्हें उत्तरदेशीय सिद्ध करते हैं, वे निम्न हैं, जो उत्तर भारत में भी विशेष रूप से मिथिला पर ही लागू होते हैं—

१—शवर को हम पञ्जाब का रहने वाला नहीं मान सकते, क्योंकि वह ( ७-१-८ ) प्रकरण में लिखता है—“गद्दीकोऽतिथिरागत, यत्रान्नमस्मै प्रक्रियताम्”। पञ्जाब में किसी अतिथि के आने पर जो खिलाने की पद्धति है, अतः एवं यदि वह पञ्जाब का रहने वाला होता, तो उसे किसी नूतनता के अभाव में इसकी सूचना देने का प्रयास न करना होता। उसका यह प्रयास ही हमें बताता है कि वह पञ्जाब का रहने वाला नहीं था, इसीलिये इस नवीन रीति का उद्घरण उसके लिए आवश्यक हो गया।

२—रातपथ ब्राह्मण का एक वाक्य है—“तस्माद्वराह गात्रोऽनुधावन्ति ( १४२६ ) ( बराह के पीछे गाये दौड़ते हैं ) इस पर विचार करते हुए ( १२८/८ पेज ) आचार्य शरर इसे एक रिवाज के रूप में उद्धृत करते हैं। इस परंपरा को रिवाज के रूप में हम आज भी टीपावलि के पहले दिन होने वाली धार्मिक क्रिया में देखते हैं—जिसमें शरर का मिथिला से संबंध अलग होता है।

३—“पयसा ( २-३-१ ) पाण्डित्यं भुज्जीत, यत्ति शालीं भुज्जीत, तत्र दधि उपसंचेत्” ( पाण्डित्य नामक धान को दूध के साथ खाना चाहिये, और शाली खाये तो उसे नहीं मिलाकर खाये ) यह पद्धति यों के यों इस समय भी मिथिला में प्रचलित है।

४—३१० में “गर्भदास कर्मार्थ एव स्वामिनो अनङ्गुश्व प्रियते” इस वाक्य के द्वारा शरर बताता है कि जन्मजात दास को स्वामी के

काम के लिए ही खरीदा जाता है। इससे वह उस दास या गुलाम प्रथा की चर्चा करता है, जो अनेक परंपराओं तथा आज भी उत्तर भारत में प्रचलित है, पक्षिण में नहीं।

५—३ १ १३ में श्रौत स्वामी “नशापित्रेण ग्रह समार्ष्टि” (दुपट्टे की झालर में ग्रह को धोना चाहिए) इसे उद्धृत करते हैं, इस प्रकार की प्रथा अभी भी उत्तर भारत में प्रचलित है।

६—( ५ ३ २६ ) एव ( ७-१ १० ) में शवर उद्धृत करता है—  
 “अग्निचिता पक्षिणो न अशितव्या ( जो अग्निचयन करता है, उसे पक्षी नहीं खाने चाहिये ) शालिसृपमामापूर्पैर्न्यत्तो भोजयितव्य”  
 ( चावल, दाल, मांस और पूरों से ढेर न्यत्त को भोजन कराना चाहिये )  
 इन दोनों वाक्यों में प्रथम में पक्षियों के अशन का निषेध किया गया है, जो पूर्ण प्राप्ति का सूचक है। द्वितीय में भोज्य पदार्थों की परिगणना कराई जाती है, एव उसकी विधि का आगे चलकर यज्ञन्यत्त में भी अतिवृद्धि किया जाता है। द्वितीय विधान एक शिष्ट के स्वागतार्थ है। इन दोनों पर विचार कर आचार्य मि। लिखते हैं कि शवर ऐसे प्रदेश में रहता था, जहाँ उपरिलिखित वस्तुओं नियमित रूप में भोजन में आती थीं। उत्तर भारत विशेष कर बिहार में अब परिवारों में अभी भी यह न्याय पान प्रचलित है।

७—इतना ही नहीं मासाहार के मास साथ शवर मछली खाने की परंपरा का भी अभिज्ञ प्रतीत होता है। १०-७-६६ में वह कहता है—  
 “ये ही एकस्मिन् कार्ये विकल्पेन सायक श्रूयते, ते परस्परेण विरोधिना भवन्ति। विरोधिना च न सह प्रवृत्तिः, लोकवत्—यथा मत्स्यात्र पयसा ममनीयादिति। यद्यपि सगुणा मत्स्या भवन्ति, तथापि पयसा सह न समश्यन्ते”। ( जो एक ही कार्य में विकल्प से साधक सुने जाते हैं, वे परस्पर में विरोधी हो जाते हैं। विरोधी वस्तुओं की एक साथ प्रवृत्ति नहीं होती, लोक की तरह। जिस प्रकार यद्यपि मछली सगुण होती है,

“तथापि उसे दूध के साथ नहीं खाया जाता” ) शवर के इस वाक्य की विवेचना करने पर वह हमें मछली खाने वाले प्रदेश से परिचित मात्र ही प्रतीत नहीं होता, अपितु उसका एक विशेषज्ञ भी मालुम होता है। एक ऐसे स्थान पर जहाँ किसी अन्य माधारण उदाहरण से भी काम चल सकता था, ओर साधारण उदाहरण सफलता के साथ सुगम हो सकते थे, मछलियों के उदाहरण देने से हमें विश्वास होता है कि वह इस पद्धति से वनिष्ठ सवन्ध रखता था। अभी भी मिथिला में प्रचुरता के साथ इस पद्धति का प्रचार है।

८-७-२-२० प्रकरण में अचार्य महोदय स्वयं को एक पाकक्रिया विशेषज्ञ के रूप में प्रस्तुत करते हैं और बताते हैं कि पाक नाम की वस्तु क्रिया की एक-वाचिता रहित हुए भी व्यवहार में अनेकरूपता रखती है। चावल बनाने का अलग तरीका है, तो सीरा पकाने का दूसरा। यह कोई आवश्यक नहीं है कि जो चावल बनाना जानता है, वह बिना सीरे ही सीरा भी बना सके। “स्यात् प्ररूप्यम् यथा पाके। यथा एक एनायमर्थं पाको नाम। तम्यार्थान्तरे प्ररूप्य भवति। अन्यथा लक्षण ओदनस्य पाक, अन्यथा लक्षणो गुडस्य। येन ओदनपाको गृहीतो न असौ आशिक्षित्वा गुडं पक्कु चानाति”। डा० मिश्र कहते हैं कि वह इन दोनों क्रियाओं के भेद को स्पष्ट जानता था, और इस प्रकार के देश में रहता था, जहाँ ये दोनों क्रियाएँ प्रचलित थीं। उत्तर भारत के बिहार प्रान्त में इन दोनों ही का पर्याप्त प्रचार है। इसी प्रकार वह (६-४-२०) में कहता है—“ओदने दधि-स्वाभ्यवहर्तव्यम्” अर्थात् चावल में दही ढाल कर खाना चाहिए, य आगे चल कर (१०-६-२०) में लिखता है—“दधिघृत शालिभिर्वदरत्तो भोजयितव्य” देवन्त को दही मट्ठा खिलाया जाना चाहिए। ये दोनों ही प्रथाएँ अब भी चावल प्रधान देश मिथिला में प्रचलित हैं।

९—केवल मट्ठा ही नहीं, तैल के भोजन को भी शवर म्यामो उपादेय बताते हैं, और उसे क्षणिक होते हुए भी शक्ति, स्मृति, बुद्धि,



काम के लिए ही खरीदा जाता है। इससे वह उस दास या गुलाम प्रथा की चर्चा करता है, जो अनेक परंपराओं तक आज भी उत्तर भारत में प्रचलित है, दक्षिण में नहीं।

५—३ १ १३ में श्रियुत स्वामी “दशापवित्रेण ग्रह समार्पित” (दुपट्टे की झालर में ग्रह को धोना चाहिए) इसे उद्धृत करते हैं, इस प्रकार की प्रथा अभी भी उत्तर भारत में प्रचलित है।

६—( ५ १ २६ ) १२ ( ७-१ १० ) में शबर उद्धृत करता है—  
 “अग्निचिता पक्षिणो न अशितव्या ( जो अग्निचयन करता है, उसे पक्षी नहीं खाने चाहिये ) शालिसूपमासापृषैर्नृत्तो भोजयितव्य”  
 ( चावल, दाल, मांस और पृश्ना से देवदत्त को भोजन कराना चाहिये )  
 इन दोनों प्रायश्चित्तों में प्रथम में पक्षियों के अश्विन का निषेध किया गया है, जो पूर्ण प्राप्ति का सूचक है। द्वितीय में भोज्य पदार्थों की परिगणना कराई जाती है, १२ उसकी विधि का आगे चलकर यज्ञदत्त में भी अतिदेश किया जाता है। द्वितीय विधान एक शिष्ट के स्वागतार्थ है। इन दोनों पर विचार कर आचार्य मित्र लिखते हैं कि शबर ऐसे प्रदेश में रहता था, जहाँ उपरिलिखित वस्तुएँ नियमित रूप से भोजन में आती थीं। उत्तर भारत विशेष कर विहार में अब परिवारों में अभी भी यह स्नान पान प्रचलित है।

७—उतना ही नहीं, मासाहार के साथ साथ शबर मछली खाने की परंपरा का भी अभिन्न प्रतीत होता है। १०-७-६६ में वह कहता है—  
 “ये ही एकस्मिन् कार्ये विकल्पेन सायका श्रयन्ते, ते परस्परेण विरोधिना भवन्ति। विरोधिना च न सह प्रवृत्तिः, लोकप्रति—यथा मत्स्यान् पयसा समन्नीयान्ति। यद्यपि मगुणा मत्स्या भवन्ति, तथापि पयसा सह न समश्रयन्ते”। ( जो एक ही कार्य में विकल्प से साधक सुने जाते हैं, वे परस्पर में विरोधी हो जाते हैं। विरोधी वस्तुओं को एक साथ प्रवृत्ति नहीं होती, लोक की तरह। निम्न प्रकार यद्यपि मछली मगुण होती है,

तथापि उसे दूध के साथ नहीं खाया जाता" ) शबर के इस वाक्य की विवेचना करने पर वह हमें मछली खाने वाले प्रदेश से परिचित मात्र ही प्रतीत नहीं होता, अपितु उसका एक विशेषज्ञ भी मालुम होता है। एक ऐसे स्थान पर जहाँ किसी अन्य साधारण उदाहरण से भी काम चल सकता था, और साधारण उदाहरण मफनता के साथ सुगम हो सकते थे, मछलियों के उदाहरण देने से हमें विश्वास होता है कि वह उस पद्धति से घनिष्ठ सम्बन्ध रखता था। अभी भी मिथिला में प्रचुरता के साथ उस पद्धति का प्रचार है।

८—७-२-२० प्रकरण में अचार्य महोदय स्वयं को एक पाकक्रिया विशेषज्ञ के रूप में प्रस्तुत करते हैं और उताते हैं कि पाक नाम की वस्तु क्रिया की एक-वाचिता रहत हुए भी व्यग्रहार में अनेकरूपता रखती है। चावल बनाने का अलग तरीका है तो सीरा पकाने का दूसरा। यह कोई आवश्यक नहीं है कि जो चावल बनाना जानता है, वह बिना सीरे ही सीरा भी बना सके। "स्याद वैरूप्यम् यथा पाके। यथा एक एनायमर्थ पाको नाम। तस्यार्थान्तरे वैरूप्य भवति। अन्यथा लक्षण ओदनस्य पाक, अन्यथा लक्षणो गुडस्य। येन ओदनपाको गृहीतो न असौ आशिक्षित्या गुड पक्तु नानाति"। डा० मिश्र कहते हैं कि वह इन दोनों क्रियाओं के भेद को स्पष्ट जानता था, और इस प्रकार के देश में रहता था, जहाँ ये दोनों क्रियाएँ प्रचलित थीं। उत्तर भारत के बिहार प्रान्त में इन दोनों ही का पर्याप्त प्रचार है। इसी प्रकार वह (६-४-५०) में कहता है—"ओदने अधिदत्त्वाभ्यवर्तव्यम्" अर्थात् चावल में दही डाल कर खाना चाहिए, व आग चल कर (१०-६-२०) में लिखता है—"दधिघृत शालिभिर्वनरत्तो भोजयितव्य" देवदत्त को दही मट्ठा खिलाया जाना चाहिए। ये दोनों ही प्रथाएँ अब भी चावल प्रधान देश मिथिला में प्रचलित हैं।

९—केवल मट्ठा ही नहीं, तैल के भोजन को भी शबर स्वामी उपादेय बताते हैं, और उसे क्षणिक होते हुए भी शक्ति, स्मृति, वृद्धि,

एव आयुर्द्धक कहते हैं । “यथा तैलपान घृतपान वा भगित्वे ऽपि सति कालान्तरे मेधास्मृतिबलपुष्ट्यादीनि फलानि करोति, ७-१-४ । इस एक ही स्थान पर नहीं, अपितु ( १-२१-६५ ), १०२-६-५, १०३-६, २२ १०४-३-१६ इन प्रमुख प्रमुख स्थलों पर श्वर तैल के महत्त्व का उपवर्णन करता है, और उसे उपादेयतम सिद्ध करता है । यह भी उस समय जन की घृत प्रचुर मात्रा में उपलब्ध था । तैल की प्रशंसा यह प्रमाणित करती है कि वह किसी इस प्रकार के प्रदेश में रहता था, जहाँ तैल अधिक खान पान में लाया जाता था । बिहार में आज भी तैल का प्रयोग अन्य प्रदेशों की अपेक्षा अधिक होता है ।

१०-६१-१-५ में तृतीयकाश्चतुर्थकाश्च” इस वाक्य से वह नियमित रोग की चर्चा करता है, जो तासरे चाथ निन होता है । शायद यह मलेरिया बुखार ही हो सकता है, जो बिहार में अधिक होता है ।

११-६१-८-४१ के प्रकरण में आचार्य श्वर उम पद्धति का उल्लेख करता है-जिसके अनुसार मोटे चावल को नही, और थारीक चावल को दूध के साथ उबान कर खाना चाहिए ।

१-१०-१-८ यद्यपि न धूयते तैलेन स्नेहयितव्यमिति, तथ पि समानकार्यत्वम् तैल घृतस्य विनियुक्तं भवति ।

२-१०-६-५ यथा मास घृततैलाम्बा दवत्तो भोजयितव्य इत्युक्तं ऽर्द्धमास घृतेनार्द्धमास तैलेन ।

३-१०-१-२१ दवदत्तवद् यज्ञदत्ततैलेनत्युक्ते स्नेहनसामान्याद् तैल स्नेह न कार्य एव विनियुज्यते न श्रोदनकाम ।

४-( १०-३-१६ सामान्य हि अस्य स्नेहनसामर्थ्यं घृतेनेति ।

५-( ६-१-५ विमर्षा हि स्न भगवान् पाणिनिश्चोत )

६-१-४-४१ ये स्पर्शवृत्तानि द्वाय प्रदात्र दधधरम्, संविष्टातन् विप्यवे शिर्गिष्ठ य शृने चरुमिति ।

आचार्य मिश्र के अनुसार ये दोनों ही प्रणालिया प्रथमतर काल में मिथिला में प्रचलित थीं ।

माननीय मिश्र का यह अनुमन्धान शबर स्वामी की उत्तरदेशीयता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है । इन्हीं में कुछ आधार ऐसे भी हैं, जो इनकी दक्षिणत्य-प्रतिपत्ति में सहायक होते हैं । २ “वराह गात्रोऽनु धानन्ति” आदि के द्वारा जिन धार्मिक क्रियाओं का सकेत है, वे किसी न किसी रूप में दक्षिण में भी प्रचलित हैं । उद्धपमयज्ञ आदि अन्य भी इसी प्रकार की क्रियाएँ वहाँ प्रचार में आ रही हैं । ३-६० दिन में पैदा होने वाले जिस धान को दूध, और शाली को दही से खाने की चर्चा की गई है, दक्षिण में प्रचुर मात्रा में इस प्रथा का प्रचार अभी तक भी है । ४-जन्मजात दास के सवन्ध में जो कुछ कहा गया है, यह भी किसी न किसी मात्रा में दक्षिण भारत में प्राप्य है । यह अवश्य है कि उसका उत्तर भारत की तरफ वहाँ पर अधिक विकास नहीं हो पाया, फिर भी उच्चतम जागीरदारों के व जमींदारों के यहाँ इसका स्वरूप किसी न किसी दिशा में सुरक्षित है । ५-दुपट्टे की जिस कालर से समार्जन करने का वर्णन किया गया है, दक्षिण भी इस रीति से शून्य नहीं है । इसी प्रकार तैल भोजन के आधिन्य को भी हम मिथिला और मद्रास प्रांत में समान रूप से देखते हैं । नही, मट्ठा, और चावल के प्रयोग के सवन्ध में जिन जिन अनेक विधाओं का वर्णन किया गया है, वे दोनों ही प्रदेशों में उन्मी रूप में आन्त हैं । मलेरिया भी चानल पैदा होने वाले प्रदेशों में सर्वत्र प्रतिष्ठित रहता आया है । ये सब तथ्य तो जिस प्रकार मिथिला पर लगते हैं, उस प्रकार दक्षिण पर भी । शबर स्वामी आदि नाम भी अपने ‘स्वामी’ आदि विशेषणों के साथ दक्षिण भारत में अधिक प्रयुक्त होते हैं, इसलिए अनेक विद्वान् शबर स्वामी को दक्षिणत्य सिद्ध करने का मयुक्ति क साहस करते हैं ।

फिर भी उपर्युक्त उद्धरणों में मत्स्य भोजन आदि अनेक ऐसी प्रथाएँ हैं—जिनका मिथिला की ओर अधिक प्रचार है । और अन्य

तर्क भी शबर की उत्तरदेशीयता साधने में सबल हैं। ऐसी अवस्था में यदि शबर को उत्तर भारत का निवासी माना जाता है, तो काश्मीर या तक्षशिला की अपेक्षा मिथिला के किसी अश को उसका निवास स्थान मानना युक्तिसंगत होगा। मदा से ही मिथिला और दक्षिण भारत में मीमांसा-दर्शन के भंडार रहे हैं। अतएव उनमें शबर स्वामी जैसे महान् दार्शनिक का जन्म स्वाभाविक है। परन्तु एक ऐसा भी आधार है, जो उनकी दक्षिणात्यता सिद्ध करने की प्रेरणा देता है। यदि सचमुच शबर ने बौद्धों के भय से भील रूप धारण किया, तो बौद्धों का प्रचार जितना दक्षिण भारत में पहले हुआ, उतना उत्तर भारत में नहीं। शबर के भाष्य में वर्णित विज्ञानवात् आदि बौद्ध सिद्धांतों के स्वडन को देख कर हम यह सहज ही में अनुमान लगा सकते हैं कि वह किसी बौद्ध-प्रचुर प्रान्त का निवासी था। आचार्य शबर को भी उन्नी प्रवेश ने जन्म दिया। अस्तु, यह एक ऐसा सशयास्पद समस्या है—जिसके संरंध में किसी निश्चय पर पहुँचना असम्भव सा हो रहा है। फिर भी मिथिला और मद्रास इन दोनों में से ही शबर किसी एक स्थान के रहने वाले थे, और ये दोनों ही उनके विशेष कार्य क्षेत्र रहे। इन दोनों क्षेत्रों पर उनका पूर्ण प्रभाव था। इस प्रकार हम शबर स्वामी के जीवन, काम और देश सभी ओर से अनिश्चित अवस्था में हैं। सम्भवतः उनका जन्म मद्रास प्रांत में हुआ—और विहार उनका प्रचार-क्षेत्र बना रहा।

### रचना

शबर भाष्य ही शबर स्वामी की एक मात्र रचना है—जो उनकी ख्याति और उन्हें सरस्वती का वरद पुत्र सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। मीमांसा के क्षेत्र में तो जैमिनि सूत्रों के अनन्तर सबसे प्रथम रचना यही है, जो प्राप्य है। इसी से उसकी प्राचीनता सुस्पष्ट है। क्या भाषा, क्या विचार, क्या शैली इन सभी दृष्टिकोणों से शबर स्वामी की यह रचना इतनी व्यग्रस्थित और मालिक है कि जिसे देखते हुए उसकी इतनी प्राचीनतरता में भी संशय होने लगता है। किन्तु वह अनेक दृष्ट

प्रमाणों से प्रतिपादित की जा चुकी है, इसी लिए उस प्रारम्भिक काल में भी रचना की यह व्यवस्थिति, उच्चता व सर्वगुण-संपन्नता शवर की महत्ता के चार चाँद लगा देती है। संस्कृत साहित्य के जिन विभिन्न विषयों पर भाष्य लिखे गये, उन सबके लिए यही एक रचना आधार भूमि, पथप्रदर्शिका, अपिच उदगमस्थली है। आचार्य शंकर ने तो इनकी शैली का अनुकरण ही नहीं किया, अपितु उसी रूप में उद्धरण किया है। किस प्रकार शवर कहते हैं —

धर्म प्रसिद्ध, अप्रसिद्धोपा, प्रसिद्धश्चेन्न जिज्ञासितव्य, अप्रसिद्धश्चेन्नतराम् । ( शावर भाष्य—१-१-१ )

उसी प्रकार शंकर भी कहते हैं —

ब्रह्म प्रसिद्धम्, अप्रसिद्धम्, वा प्रसिद्धश्चेन्न जिज्ञासितव्यम्, अप्रसिद्धश्चेन्नतराम् । ( शंकर भाष्य—१-१-१ )

यह अनुकरण अनेक स्थानों पर इतनी पराकाष्ठा पर पहुँच गया है कि इसे अनुकरण न कह कर उद्धरण कहना अधिक सगत प्रतीत होता है। व्याकरण महाभाष्यकार पतञ्जलि भी शवर स्वामी के अनन्तरकालीन हैं, यह सिद्ध किया जा चुका है। इसी लिए हम पतञ्जलि और उनकी शैली पर भी शवर स्वामी का प्रभाव स्पष्ट देखते हैं। सरल से सरलतम भाषा में गभीर से गभीर विषय को छोटे छोटे वाक्यों में विभाजित कर विस्तार से निरूपण करने का जो प्रचार हम व्याकरण महाभाष्य में देखते हैं वह आचार्य शंकर ही की देन का विकसित स्वरूप है। अवशिष्ट भाष्यों के सबन्ध में तो कहना ही क्या है, क्योंकि वे अत्यन्त अर्वाचीन हैं।

शंकर स्वामी की यह विस्तृत कृति हमें द्वादश अध्यायों के सफल रूप में प्राप्त होती है, जिसमें सैंकड़ों पाद, एवं हजारों अधिकरण हैं। मुख्य रूप से इसके दो भाग हैं, सूत्र और व्याख्या। पहले जो भी उद्धरण कहना होता है, उसके अवलम्ब की सूचना सक्षेप से दे दी जाती है—

जिसे ही हम मन्त्र कहते हैं । फिर उसी साक्षिण मन्त्रव्य की विस्तार में आलाचना प्रत्यालोचना के साथ उदाहरणोपन्यासपूर्वक विवेचना की जाती है । इससे हम विवेच्य वस्तु को निस्खलित रूप में पाते हैं । अपनी हम शैली के द्वारा शबर ने जहाँ भाष्य को सर्वांगपूर्ण बनाया है, वहाँ जैमिनि सूत्र की महत्ता की भी स्थापना की है । इसीलिए उनका भाष्य समान रूप से सर्वत्र समाहित है । शबर से पूर्व जैमिनि और उनका शास्त्र नियत रूपरेखा पर नहीं था, शबर ही सबसे पहले व्यक्ति थे—जिनने उसे अधिकरणों के रूप में विभाजित कर व्यवस्था प्रदान की । इससे यही एक प्रकार से मीमांसा की आने वाली प्रणालियों की उद्गमस्थली हुई, और जैमिनि सूत्र अध्ययन अध्यापन प्रणाली में गौण बन गये । जैमिनि के अनन्तर इसी ग्रन्थ ने मीमांसा के सिद्धान्तों का प्रतिनिधित्व किया, इससे मीमांसा में इसका स्थान स्पष्ट हो जाता है ।

## भाषा

भाषा के सन्दर्भ में शबर के विचार अत्यन्त स्पष्ट हैं, उनसे मरल से मरल भाषा का तो व्यवहार किया ही है, पर अपने भाष्य की पहली पंक्ति में ही अपने दृष्टिकोण को स्पष्ट भी कर दिया है, वे कहते हैं—

१ “लोके येष्वर्थेषु प्रसिद्धानि पदानि तानि मतिर्गम्ये तदर्थान्येव सूत्रोपित्यवगन्तव्यम् । नाध्याहारादिभिरेषा परिकल्पनीयोऽर्थः, परिभाषितव्यो वा । अन्यथा इति प्रयत्नगौरव प्रसज्यते ।

यद्यपि शबर की यह उक्ति जैमिनि के सूत्रों के मध्य में है, तथापि इस पर उनके व्यक्तित्व की छाप है । वे भाषा को आडंबरहीन बनाना चाहते हैं, और कहते हैं—“यदि भाग को कठिन बना दिया जावेगा, तो भाषा की गभीरता के साथ साथ भाषा भी हमारी विवेचना का विषय बन जायेगी । इससे हमें द्विगुणित श्रम होगा । शबर का यह मतव्य संपूर्ण उस कोटि के लेखकों के लिए आदेश है जिनके द्वारा के

अध्याहार, आक्षेप आदियों को ही पसन्द करते हैं, और नमनगदव शब्दों को ही। अपनी इसी विचार धारा को वे “नाध्याहारादिभिरेषा परिकल्पनीयोऽर्थ, परिभाषितव्यो वा” कह कर अभिव्यक्त करते हैं। इसी का पालन उनकी संपूर्ण रचना में हुआ है। गभीर से गभीर विवेचन के समय भी वे अपनी विचारधारा के साथ साथ भाषा को गभीर व दुरुह नहीं होने देते, अपितु उसे वहाँ अधिक सरल बनाने का यत्न करते हैं, और उसे बातचीत की सी स्वाभाविक शैली का रूप दे देते हैं। शब्द और अर्थ के सबन्ध कर्ता का स्रजन करते हुए वे लिखते हैं —

“अवश्यमनेन सबन्ध कुर्वता केनचिच्छब्देन कर्तव्य, येन क्रियेत, तस्य केन कृत ? अथान्येन केनचित् कृत, तस्य केनेति, तस्य केनेति ? नैवानतिष्ठते ( १-१५ )

कितना स्वाभाविक रूप है, जैसा कि हम प्रतिक्षण व्यवहार में लाते रहते हैं। न्याय के आचार्यों और उनकी रचनाओं की तरह शब्दाडवर प्रधान रचना न होने के कारण ही शबरकी शैली अनुकरणीय सिद्ध हुई, और प्रसन्नता इस बात की है कि शकर और पतञ्जलि ने भी भाषा के क्षेत्र में यही दृष्टिकोण रखा।

**शैली.—**

शैली ही में लेखक का व्यक्तित्व निहित रहता है, इसी के आधार पर हम लेखक की मौलिकता का अनुमान लगा सकते हैं। जहाँ विचारों की महत्ता आवश्यक है, वहाँ उनके अभिव्यक्त करने का प्रकार भी कम महत्त्व नहीं रखता। कुशलता इस बात में है कि गभीर से गभीर विषय को सरल से सरल भाषा में गभीर विवेचन के साथ उपस्थित कर दिया जाये। रचना के प्रत्येक पद पर इसी प्रकार लेखक का व्यक्तित्व अंकित रहता है। शबर को तो हम इस प्रकार की शैली का जन्मजात कह सकते हैं। उनके भाष्य का विषय गभीर है, किन्तु उनकी शैली ननी



ही अधिक सुगम है—जिसमें आवश्यकता के अनुसार विस्तार और सन्क्षेप किया गया है। विशेष कर प्रथम अध्याय के प्रथमपादस्थ विषयों को अपनी प्रणाली से उनमें अधिक स्फूर्ति दिखाने का यत्न किया है, जहाँ उन्हें लौकिक आचार्यों की सी सरलता व मरसता प्राप्त हो गई है। विवेचन के समय लोक में प्रचलित उक्तियों व मुद्दावरों को भी स्थान देकर विषय को विनोदपूर्ण बनाने का यत्न किया गया है। इसी लिए तो मीमांसा दर्शन ही नहीं, अपितु अनन्तर होने वाले संपूर्ण भाष्यकार इस महामना के सतत श्रेणी हैं, और रहेंगे। शकर और पतंजलि इसके निदर्शन हैं।

आचार्य शबर ने अपने विचारों को दो रूपों में बाटा है—महत्ते उन्हें सूत्र रूप में उपस्थित किया है, और फिर उन्हें विशिष्ट किया है। जैमिनि के विचारों को लौकिक और व्यावहारिक रूप देने का सबसे बड़ा श्रेय इसी महापुरुष को है। इस विश्लेषण में अधिकतर उनमें वैदिक उदाहरणों के स्पष्टीकरण के लिए लौकिक उदाहरणों को स्थान दिया है। इससे उसकी दुरुहता सर्वथा दूर हो गई है। सन्क्षेप में शबर की शैली ने जहाँ मीमांसा शास्त्र को व्यवस्था प्रदान की, वहाँ उसे अपनी विशेषता के कारण लोकवेदोभयसमत बनाया।

शबर के सूत्र भी जैमिनि सूत्रों की तरह अत्यन्त विस्तृत नहीं हैं। वे तो केवल प्रतिपाद्य विषय के प्रतीक मात्र हैं। न वे अधिक मात्रा में ही हैं—जिनके उपयोग में भी संशय हो। किन्तु यह अवश्य है कि शबर द्वारा प्रयुक्त विवेचना-शैली ने मीमांसा-दर्शन के प्रमुख उद्गम स्रोत होने पर भी शिक्षा-पद्धति में उन्हें महत्त्वपूर्ण अनिवार्य स्थान नहीं प्राप्त होने दिया। जैसा कि व्याकरण आदि अन्य शास्त्रों में सूत्रों का प्राधान्य आज तक भी सुरक्षित देखने में आता है, मीमांसा-शास्त्र में नहीं। इसमें यह सिद्धित होता है कि यह शास्त्र अपनी विचार प्रधानता के कारण सन्क्षेप की अपेक्षा विस्तार को अधिक महत्त्व देता है। इसी प्रकार का प्रमाण अथवा विचार प्रधान शास्त्रों पर पड़े बिना नहीं रहा।

## प्रमुख देन

जिस परिस्थिति में हमारे विषय-नायक का जन्म हुआ, उसका पूर्ण विवेचन ऊपर प्रस्तुत किया जा चुका है, इससे शबर को देन का अनुमान भी कर लेना कुछ सहज हो सकता है। विशेष कर मैं तो अपने मत-मते में पहले ही प्रकट कर चुका हूँ कि मीमांसा की प्रारम्भिक परिस्थिति व रूपरेखा के आधार पर आज भी अनेक उदात्त शय इस दर्शन कहने में हिचकिचाते हैं। किन्तु दर्शनों में उसे जो महत्त्वपूर्ण स्थान मिला है एवं उसकी शास्त्रीय विचारधाराओं में उसे जो भी प्रतिष्ठा प्राप्त हुई है, वह इस हिचकिचाहट से परावृत्त नहीं हो सकती। सत्तेप में मीमांसा का यही सम्मान और उसको यह प्रतिष्ठा ही आचार्य शबर की प्रमुख देन है—जिसकी विभुता को सीमित नहीं किया जा सकता।

इससे पूर्व मीमांसा को कोई स्वतंत्र दार्शनिक विचारधारा नहीं थी, न उसको कोई तर्कप्रणाली ही थी। बौद्ध चारों ओर से भारतीय आत्मवाद, याज्ञिक परंपराएँ, व वेद के खडन में लान थे, यहाँ तक कि वे धर्म-व्यवस्था तक को उल्टा कर समाज से दूर फेंक देना चाहते थे। ऐसी भयावह स्थिति में मीमांसा और उसके आधार वेद की रक्षा करते हुए उसे दार्शनिकता प्रदान करना एक कठिन कार्य था—जिसे पूर्ण करने का श्रेय महान् पुरुष शबर स्वामी को है। इस दिशा में शबरने जैमिनि के सूत्रों से अधिक प्रगति की और संपूर्ण दार्शनिक विषयों को धर्म व मोक्ष के प्रति अनन्य साधन सिद्ध करते हुए प्रतिपादन किया। इससे मीमांसा एक स्वतंत्र दर्शन सिद्ध हुआ और पहले जिन प्रकार उसे ब्रह्म-मीमांसा के साथ लगा हुआ रहना पड़ता था, (क्योंकि इसकी दार्शनिक स्वतंत्र विचारधारा न थी) अब पछे न लगना पड़ा और पृथक् २ दार्शनिक सरणि होने के कारण दोनों का स्वतंत्र अस्तित्व हो गया। एक ने धर्म को अपना लक्ष्य बनाया, तो दूसरी ने ब्रह्म को। सत्तेप में स्वतंत्र शास्त्र और विकसित दार्शनिक विचारधारा के रूप में मीमांसा की जो आज गणना है, वह सब इसा महानता का देन है।

विचारधारा के इस प्रवाह में शबर हमें अत्यन्त गतिशील प्रतीत होते हैं। शून्यवाद और निरालम्बनवाद जैसे सिद्धांतों का वे अपने विस्तृत प्रतिभा के बल पर निराकरण करते हैं। उनसे वेद और यज्ञ को ऋषि श्रद्धा से हटाकर उपयोगिता की कसौटी पर कसा। अपने भाष्य के प्रारम्भ में ही एक स्वतंत्र विचारक और समाज सुधारक के रूप में कहते हैं—

“लोके चेष्टर्थेऽपि प्रसिद्धानि पदानि, तानि सति सभवे तदर्थान्येव मूत्रेऽपि त्यक्तव्यम्”

इस प्रकार अपने विचारों को उन्नति पर चढ़ाते वे लौकिक और वैदिक वाक्या में कोई अन्तर नहीं मानते। स्थान २ पर वे वैदिक नियोग की भी प्रयोजनवत्ता को आन्तरिक मिथ्या करते हुए उपयोगिता का महत्त्व घोषित करते हैं। वे कहते हैं केवल वेद ने कहा है—इसी लिए किसी कर्म का अनुष्ठान अनिवार्य नहीं हो जाता, अपितु उसमें प्रवृत्ति के लिए उसकी फलवत्ता ही प्रयोजनका हो सकती है—

“प्रयोजनं विना न भदोऽपि प्रवर्त्तते”

केवल इतना ही नहीं शबरने अपने विचारों का कहीं भी गुप्त रखने का चत्न नहीं किया। एक स्पष्ट सुधारक और विचारक होने के नाते उसने लोक की बड़ी से बड़ी परंपरा के गडन करने में भी कहीं लेखनी को रुचित न होने दिया। ईश्वर जैसी सर्वशक्तिशाली सत्ता को भी उसने अनिवार्य मानना आवश्यक न समझा, और उसके मानने केवल परंपरा के प्रामाण्य पर ही मस्तक झुकाना उचित न माना। जहाँ शब्द और अर्थ के अन्वयकर्ता को फलपना का प्रश्न आता है, शबर प्रत्यक्ष उसका खंडन कर किसी कता की सम्मानना को अनावश्यक और अव्यावहारिक सिद्ध करते हैं। इससे उनकी स्पष्टता, सिद्धान्तप्रियता और विचार-स्वतंत्रता निर्विवाद प्रमाणित हो जाती है।

‘वेद की रक्षा का उन्हें पद २ पर ध्यान रहा है। इसीलिए उनका संपूर्ण विश्लेषण और विवेचन चाहे पद १, किसी भी शतर दिशा में हो जा

रहा हो, स्वभाषत धूम फिर कर जिस प्रकार नदी समुद्र में आ गिरती है, उसी प्रकार अपने लक्ष्य स्थान को प्राप्त कर दी शान्ति लेती है । अपने तृतीय चतुर्थ पंचम सूत्रों में वे अत्यन्त प्रौढ़िमा के साथ प्रमाणों का निष्पत्ति, निर्दोष एवं निर्निवाद विवेचन करते हैं, केवल इसलिए नहीं कि मीमांसा के मतव्य में इनकी पृथक् सत्ता प्रमाणित हो, अपितु इसलिए कि उनकी अपेक्षा वेद की उच्चता प्रमाण की दिशा में अभिव्यक्त हो । वे शब्द की अपौरुषेयता व उसके अर्थ की अकृत्रिमता सिद्ध करते हैं । केवल इसलिए कि कहीं वेद में किसी भी प्रकार से पुरुष का प्रवेश न हो जाये । परंपर्या यही स्थिति आर्कान्तप्रमाण शब्दबोध की भी है । सत्त्व में ज्ञान की जितनी धाराएँ इस महापुरुष से उद्भूत होती हैं, वे केवल एक लक्ष्य को लेकर । यह इसको विशेषता है कि उसकी धारा कहा भी दृष्ट नहीं पाती । इससे उनकी शक्ति का विकास सुज्ञेय है ।

तकपाद उनके शास्त्रीय विवेचन का भंडार है—जिसमें हम विचारों का क्रमिक विकास पाते हैं । विकास की यह धारा शनै २ प्रगहित होती है और जहाँ वेद पर कोई भी आघात नजर आने लगता है, लेखनी की गति तीव्र, प्रभावशाली एवं व्यंग्यपूर्ण भी हो जाती है । दस्तुत इसे हम ज्ञानकांड कह सकते हैं । विज्ञानवाद का सडन करते हुए आचार्य शंकर कुछ भी कम उठा नहीं रखते, वे उसके स्थान पर आत्मवाद की स्थापना करते हैं—वेदार्थ की उपपत्ति के लिए शून्यवाद और निरालम्ब वाद का भी निरास इसी प्रसंग में होता है । अधिक क्या वेद की रक्षा व मीमांसा की आवृद्धि के लिए इस महापुरुष ने अपना जीवन सतत विचार सघर्ष में बिताया । इसीलिए हम जहाँ इसे मीमांसा को दार्शनिकता का उद्गम-स्थल मानते हैं, वहाँ उसका अंगरक्षक भी स्वीकार करते हैं । इसका प्रत्यक्ष प्रभाव हम आने आनेवाली परंपराओं में पाते हैं, जहाँ हिमालय की तरह इसके विचारवत्तस्थल से विवेचो का उद्गम होता है । यह इसके श्रेयकी पराकाष्ठा का प्रतीक है ? जिसे हम शंकर जैसे अलौकिक प्रतिभासंपन्न व्यक्ति में श्रद्धा के रूप में अकुरित पाते हैं—जिसने

अपने भाग्य में स्थान-स्थान पर इसे अभिव्यक्त कर स्वयं को नतमस्तक किया है। सूत्रों में माननीय शनर भीमासा शास्त्र के हिमालय हैं।

उनको स्वतंत्र विचारधारा के स्वन्ध में हम पहले पर्याप्त प्रकाश डाल चुके हैं। शबर तो एक महान् क्रांतिकारी थे और संपूर्ण समाज में विभिन्न सुधारों द्वारा परिवर्तन लाने के लिए वे पद पद पर सचेष्ट रहते थे। उनमें ईश्वर जैसी सर्वसम्मत सत्ता पर केवल आक्षेप ही नहीं किया, अपितु उसकी पलायनार्थिका शक्ति का प्रत्यक्ष खंडन किया और उसके स्थान पर अपूर्व की स्थापना की—जिसके पारंगाम स्वरूप ईश्वर की कर्तव्य शक्ति नष्ट हो गई, और उसे विभिन्न सुख दुःख घटने के जो अधिकार थे, वे छीन लिए गए। यह कोई साधारण और उपेक्षणीय पुकार नहीं है—जिसकी कोई परवाह न करे। भीमासा शास्त्र की स्वतंत्र सत्ता का यह पहिला प्रतीक है। इसी प्रकार का दूसरा सिद्धान्त उसका भावना के स्वन्ध में है—जिसे आने वाली संपूर्ण परंपराओं ने शिरो घाये किया। वाक्यार्थ निर्णय आदि इसकी अन्य प्रमुख देन हैं। इस पूरे के पूरे विवेचन से हम महामना शबर के विचारों से पूर्ण परिचित हो जाते हैं।

साहित्यिक दृष्टि से तो हम इसे भीमासा का जन्मदाता ही मान सकते हैं। निश्चय ही भीमासा को आज जो साहित्यिक महत्त्व मिला हुआ है, शबर ही के कारण। इससे पहले भीमासा का आस्तित्व आवश्यक था, किन्तु वह एक विश्रुत खलित रूप में। तूत्रों को विषय के अनुसार विभाजित कर शबर ने उन्हें व्यवस्था ही नहीं प्रदान की, अपितु उनके भाष्य ने अपनी मौलिक पद्धति के सहारे इन्हें साहित्यिक वेप भूषा पहनाने में कोई कमी नहीं रखी। रूखे से रूखे विषय भी यहाँ आकर रस से ओतप्रोत हो गये। साधारण रूप में हम उनकी इन महान् साधनाओं को प्रमुख दो भागों में बांट सकते हैं—

१—पहली वे जो उनमें वेद व धर्म की रक्षा के लिए की।

२—दूसरी वे जो उनने मोमासा शास्त्र के विकास के लिए की। उनकी इन महान् सेवाओं के लिए हम सब कृतज्ञ हैं।

## त्रिवेणी

मोमासा शास्त्र के इस हिमालय से तीन स्वतंत्र धाराएँ उद्भूत व विकसित होती हैं। जिनमें हम मोमासा की पूणता के दर्शन करते हैं। इसी आधार भूमि से उनका जन्म होता है, और यहीं से उन्हें पोषण भी मिलता है। इन तीन ज्ञानधाराओं को, जो कि मोमासा क्षेत्र को पल्लवित पृष्पित एवं फनान्वित करती है, इन तीन मतों के रूप में प्रचलित पाते हैं, जिनमें प्रथम दो अनेक विचारसरिताओं के अधिक समिश्रण के परिपुष्ट हैं, और अंतिम एक नाममात्र से गणनीय है। ये अपने प्रवर्तकों के नामों से प्रसिद्ध हैं—

१—भट्टमत, २—प्रभाकरमत, ३—मुरारिमत।

इन तीनों पर ही स्वतंत्र रूप से आगे विचार किया जा रहा है। ये तीनों परंपराएँ शबर स्वामी की विचारधाराओं की व्याख्याएँ हैं—जिनमें प्रथम दो पूर्ण विकसित एवं अंतिम अस्पष्ट है। शबर की महत्ता के प्रतिपादन और उसका मोमासा में स्थान निर्धारण करने के लिए इनका एक एक आचार्य मूर्त निदर्शन है। शबर की इन व्याख्याओं से पूर्व के सूक्ष्मकाल में कतिपय आचार्यों के होने की संभावनाएँ हैं—जिनमें भट्टमित्र प्रमुख है।

## भट्टमित्र

इन विभिन्न धाराओं के उन्मय से पूर्व भी हम शबर के अनन्तर एक स्वतंत्र विचारक को पाते हैं—जिसे हम अनेक स्थानों पर भट्टमित्र के नाम से उद्भूत देखते हैं। भट्टमित्र का शबर तक कोई उल्लेख हमें नहीं मिलता, इसीलिए उसे शबर स्वामी के अनन्तरकालीन मानना युक्ति

संगत प्रतीत होता है। कुमारिल भट्ट ने तो उसके मत का स्थान २ पर खडन किया है। केवल भट्ट ही को नहीं—उसकी धारा के बड़े २ अनुयायियों को भी। इस महान् विचार शास्त्री के विचारों के खंडन करने के लिए बड़े २ आयोजन करने पड़े हैं, इसी से इसको स्वतंत्र प्रतिभा-वैभव का सहन अनुमान लगाया जा सकता है। अनेक विवादों में इसको स्वतंत्र विचारधारा थी और वह इननी दृढमूल स्थिर और संमत थी कि उसे हटाने के लिए अनेक वर्षों तक साधनाएँ करनी पड़ीं। सिद्धान्त भी इसके बड़े सबल थे, और परंपरा भी दुर्भेद्य। कुमारिल भट्ट अपने प्रमुख प्रयत्न श्लोकवार्तिक के प्रारम्भ में उनकी ओर संकेत करता है—

प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता ।

तामास्तिकपथे कर्तुं मय यत्न कृतो मया ॥ श्लो पे० ४ ।

इसकी व्याख्या करते हुए आचार्य पाथसारथि मिश्र भी स्पष्टीकरण करते हैं —

“मीमांसा हि भर्तृमित्रादिभिरलोकायतेव सतो लोकायतीकृता ।  
नित्यनिषिद्धयोरिष्टानिष्ट कल नास्तीत्यादि बहुपसिद्धान्तपरिग्रहेणेति ।  
तामास्तिकपथे कर्तुं वार्तिकारभ प्रयत्न कृतो मयेति”

इससे यह सिद्ध है कि उस काल में भर्तृमित्र के सिद्धान्तों का कितना सार्वदेशिक प्रचार था ।

स्थान २ पर प्राप्त उदाहरणों से हमें यह भी विदित होता है कि भर्तृमित्र मीमांसा के प्रारम्भिक व्याख्याताओं में से सबसे अधिक प्रतिष्ठित थे, स्वयं पाथसारथि ही इसे प्रमाणित करते हैं—

“मीमांसायाश्चिरतनानि भर्तृमित्रादिराचितानि व्याख्यानानि विद्यन्ते” ।

( श्लो० या० पे० ३-४ )

केवल पार्थसारथि ही नहीं अनेक महान लेखकों ने भर्तृमित्र को सादर उद्धृत किया है। अपनी "न्यायमञ्जरी" में ( २२६ पृ० ) जयन्त भट्ट, "सिद्धित्रय" में ( ६ ) पे यामुनाचायें "अभिधावृत्तिमात्रिका" में ( पेज १७ ) सुकुन्द भट्ट एवं श्लोकवार्तिक में ( ७६३ पेन ) श्री कुमारिल भट्ट ने विभिन्न विचारों के प्रसंग में इसे स्थान देकर मतभेद के रहते हुए भी इसके प्रति महान श्रद्धा प्रकट की है।

इतना होने पर हम भर्तृमित्र के व्यक्तित्व में तो विश्वास कर लेते हैं, किन्तु दुर्भाग्य इस बात का है कि हम उसके सिद्धान्तों का प्रतिपादक कोई एक स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं पाते, व न उसके जीवन के सचन्ध में ही किसी निश्चय पर पहुँच सकते हैं, उनके विचारों का कुछ सकलन यहाँ किया जा रहा है।

## भर्तृमित्र के सिद्धान्त

१—सबसे प्रबल सिद्धान्त उसका नित्य और निषिद्ध कर्मों के विषय में हैं, जिसने चारों ओर तहलका मचा दिया, और सभी अनन्तर कालीन विचारशास्त्रियों का ध्यान आकर्षित किया। इसने कहा कि नित्य और निषिद्ध कर्मों के अनुष्ठान से न कोई बुरा परिणाम होता है, व न अच्छा ही होता है। इससे उसने केवल काम्य कर्मों को ही फलदायक माना। यह परंपरया एक प्रकार से वेद पर आघात है—जो उसे नास्तिकवाद की ओर ले जाता है यह एक प्रमुख समस्या बन गई—जिसे आस्तिकता की ओर उन्मुख करने का श्रेय भट्ट कुमारिल ने लिया। यह विचारधारा हमें भट्ट और मिश्र से ज्ञात होती है, किसी स्वतंत्र ग्रन्थ से नहीं, और इसी के आधार पर भर्तृमित्र पर मोमासा को नास्तिकता की ओर अग्रसर करने का आरोप भी किया जाता है।

२—श्लोकवार्तिक की टीका में चित्रा क्षेपपरिहारप्रकरण ( १४ कारिका ) में पार्थसारथि मिश्र इसे निदर्शन रूप में प्रस्तुत करते हुए



कुछ लोग इन्हें दक्षिणात्य मानते हैं, तो कुछ उत्तर भारतीय । श्रद्धेय डा० मिश्र अनेक प्रमाणों के आधार पर इनका देश मिथिला सिद्ध करते हैं, इसमें उन्हें सबसे बड़ी महायता 'शकर दिग्विजय' से मिलती है, जहाँ उदक देश का प्रयोग उत्तर-भारत के अर्थ में किया गया है—श्री मिश्र अनेक उद्धरणों से उदक देश का अभिप्राय मिथिला से मनव्व करते हैं जिसके मूल में पानी की अधिकता अन्तर्हित है । यह पहले कहा जा चुका है कि अनेक शताब्दियों तक मिथिला मीमानकों का अध्या रहा है । इसीलिए इस प्रकार का पुण्यभूमि में कुमारिल जैसे निद्वाना का होना स्वाभाविक हो सकता है । मदन मिश्र के साथ उसका सवन्ध भी इस आशय की पुष्टि में सहायक है ।

किन्तु जहाँ तक मेरा निजी मानना है, और अन्य आलोचकों का निर्णय है—आचार्य भट्ट को दक्षिणात्य कहना अधिक उपयुक्त है दक्षिण से थोड़ा बहुत संपर्क रखने वाले भी इस तथ्य से परिचित हैं कि छपर कुमारिल स्वामी की कितनी आराधना है । वहाँ की परंपरा उन्हें स्कन्द का अवतार मानती है और अग्र्यन्त श्रद्धा के साथ पूजती है । इस प्रकार की आख्यायें भी दक्षिण ही में अधिक होती हैं । उत्तर भारत में नहीं । यह अवश्य है कि दक्षिण में उत्पन्न होने पर भी उत्तर-भारत उसका प्रमुख कार्य क्षेत्र रहा, जिस प्रकार शकराचार्य का । फिर भी आचार्य मिश्र का प्रतिपादन और 'शकर दिग्विजय' का प्रयोग एक महत्त्व रखने व विचारणीय विषय है । रहा प्रश्न, मीमानकों के अधिक मात्रा में होने का, यह तथ्य तो दक्षिण पर भी उसी तरह लागू होता है । यौद्धा का अधिक्य भा दोनों ही ओर समान अवस्था में था ।

काल के विषय में भी हम उतने प्रकाश में नहीं हैं, जितना कि होना चाहिये । अनेक प्रमाणों के समर्थन पर कुमारिल का समय सातवीं शताब्दी निर्धारित किया जा सकता है । इन्हें शकराचार्य का समकालीन माना जाता रहा है, जैसा कि "शकर दिग्विजय" में भी उल्लेख है —

इत्युचिवासमथ भट्टकुमारिल तमीपद्विकस्वरमुखाम्बुजमाह मौनी ।  
 श्रुत्यर्थकमेवमुत्तान् सुगतान् निहन्तु, जात गुह मुवि भवन्तमह नु जाने  
 इससे जहाँ इसकी समकालीनता प्रमाणित होती है, वहाँ कातिकेयाव-  
 तारता भी । शंकराचार्य का काल १८८६ कालवर्ष धीतने पर ८४५।व  
 स, ७१० शक, व A D ७८८ माना जाता है, इससे भी इसका काल  
 सातवीं शताब्दी ही निश्चित होता है । अन्य भी ऐसे कई आधार हैं,  
 जो इस कथन के समर्थन में सहायक होते हैं । कन्नोज के राजा  
 यशोधर्मन के राज में-जिसका शासन समय सन् ७२० है—भवभूत नाम  
 का व्यक्ति था, जो स्वयं को कुमारिलका शिष्य घोषित करता था । इसी  
 प्रकार तिब्बत के महन्त तारानाथ ने “भारताय बौद्धधर्म का इतिहास”  
 लिखते हुए कुमारिल को तिब्बत के सातवीं शताब्दी के शासक शृगसाल  
 के समकालीन घोषित किया है । धर्मकीर्ति—जिसका कि समय सन् ६३५  
 निश्चित है—और कुमारिलक शास्त्रार्थ ता विश्व के इतिहास में।वख्यात  
 हैं । इसी प्रकार प्रासन्न बोद्धलेखक शान्तरक्षिता ने अपने ग्रंथ “तत्त्व-  
 संप्रद” में कुमारिल को उद्धृत किया है, जिसका काल ८ वीं शताब्दी  
 माना जाता है ? इससे भी कुमारिलकी पूर्वकालीनता प्रमाणित होती है ।  
 भर्तृहरिके वाच्यप्रदीप का कुछ पंक्तियाँ का उद्धरण भी कुमारिलका काल  
 निर्धारण में सहायक है । भर्तृहरि का काल १४ शताब्दी का उत्तरार्द्ध  
 और सप्तम का पूर्वार्द्ध निश्चित किया गया है । अपनी ब्रह्मसिद्धि की  
 प्रस्तावना में महामहोपाध्याय श्रीयुत कुण्डस्वामी शास्त्री ६०० स ९६० ई०  
 के मध्य, व डा० गंगानाथ झा ६०० से ६५० के मध्य काल को कुमारिल  
 काल निश्चित करते हैं । इन दो महान् आलोचकों का एक मत ही जाना  
 इस विषय को निर्विवादता का साक्ष्य है ।

सबसे बड़ी सहायता जिस ओर से हमें इस दिशा में मिलती है,  
 वह है शंकराचार्य का जीवनवृत्त । शंकरदिग्विजय में अनेक स्थानों पर  
 सम्मान के साथ कुमारिल और आचार्य शंकर के सन्धन्व में प्रकाश डाला  
 गया है । बहुत सी कथनान्तर्था इस संधि में प्रचलित हैं । कहाँ जात

है कि कुमारिल ने प्रच्छन्न रूप से बौद्धों से बौद्ध धर्म के तत्त्वों की शिक्षा ग्रहण की और फिर उन्हें ही—जो उसके शिष्य थे, उसने परास्त किया। अपने गुरु का अपमान करने के प्रायश्चित्त में वह प्रयाग आया और वहाँ स्वयं को तुषद्रव्य में जला कर पाप मुक्त किया। जलने की अर्द्ध अवस्था में वहाँ जगद्गुरु शंकर आये। उनसे उसे पुनर्जोषित करने की कामना की, पर कुमारिल ने अस्वीकार कर दिया। इस प्रकार के अनेक कथा-वृत्तों, व प्रमाणिक आधारों से इन दोनों की समकालीनता एक असंदिग्ध तथ्य हो गया है, व इसीलिए सातवीं शताब्दी ही कुमारिल का काल निश्चित होता है।

### उसका साहित्य

साहित्य की दृष्टि से मीमांसा दर्शन का यह पहला स्तम्भ है—निस पर वह टिका हुआ है। लेखनों पर कुमारिल का व्यापक अधिकार रहा, यह एक सर्व-संमत सत्य है। आचार्ये शत्रु और उसके भाष्य को ही श्री भट्टने आधार-ग्रन्थ माना, और उसके मूल पर व्यापक दृष्टि से उनसे प्रकाश डाल कर—मीमांसा को दार्शनिकता प्रदान करने का धारा प्रवाहित की, उसे पुष्पित एवं फलित किया। शत्रु भाष्य पर तीन भागों में उसने व्याख्याएँ की। प्रथम अध्याय के प्रथम तर्क्याद पर उसका व्याख्यान “श्लोकातिरिक्त” नाम से, प्रथम अध्याय द्वितीय पाद से तृतीयाध्याय तक “तत्रयातिरिक्त” के नाम से, एवं चतुर्थ अध्याय से भाष्य के अंत तक का व्याख्यान “टुप्टाका” के नाम से विख्यात है। इन तीनों रचनाओं के अतिरिक्त “वृहद्श्लोका” एवं “मध्यमश्लोका” के लेखक के रूप में भी लोग कुमारिल को स्वीकार करते हैं। स्वयं इनान श्लोकातिरिक्त के अर्थार्थपरिच्छेद में इसका उल्लेख किया है। वर्तमान विरचित गणरत्नमहोदधि की शृति में —

सपीडिताङ्गाययया द्दीपु, पद्मा न या फटकितोर्ध्वदृढा ।

अन्तर्जलावासविद्वृद्धशीतप्रस्ता वसन्तातपकान्पयेय ॥ (न्यायनाम्नाभूमिका १)

कुमारिल को इस श्लोक का रचयिता सिद्ध किया गया है, जिससे काव्यकार के रूप में भी कुमारिल को प्रसिद्ध संभव है। काव्यकार और वार्तिककार दोनों कुमारिलों की अभिन्नता-प्रतीति में अभी कोई प्रामाणिक वृत्त उपलब्ध यद्यपि नहीं हुआ है, फिर भी उसकी श्लोकवार्तिक की कारिकाय उसको कवित्वशक्ति की प्रत्यक्ष साक्षी है। इसके अतिरिक्त कुमारिल की अन्य रचनाओं के विषय में कुछ भी ज्ञात नहीं है।

इन तीनों ग्रंथों में श्लोकवार्तिक और तंत्रवार्तिक का आकार विशाल है, उनमें भरा हुआ ज्ञान-भण्डार भी अगाध है। इन दोनों ही पुस्तकों पर शबर के अनेक अनुयायियों ने अनेक प्रकार के शास्त्रीय विवेचन किये हैं। श्लोकवार्तिक का मूल ग्रंथ सद्य से पहले संस्कृत की पत्रिका “काशीविद्यासुधानिधि” में प्रकाशित हुआ था। कुल तीन व्याख्याएँ निम्न रूप से इस पर हुई—

- |                    |              |                                    |
|--------------------|--------------|------------------------------------|
| १—उम्बेक भट्ट      | तात्पर्यटीका | स्फोटवादान्त म० वि० ,              |
| २—पार्थसारथि मिश्र | न्यायरत्नाकर | पूर्ण, चौ० स० सी०                  |
| ३—सुचरित मिश्र     | कारिका       | स्फोटवादान्त, त्रिवेन्द्रम० स० सो० |

इनमें सबसे प्रथम व्याख्या डा० मिश्र के मतानुसार उम्बेक भट्ट की तात्पर्य टीका है—जिसका प्रकाशन सब के अंत में मद्रास विश्वविद्यालय द्वारा किया गया है, यह अपूर्ण है। ऐसा भी अनुमान किया जाता है कि इस अपूर्ण व्याख्या को पूर्ण करने का कार्य कुमारिल भट्ट के पुत्र श्री जय मिश्र ने किया—जिसकी पांडुलिपि मद्रास विश्वविद्यालय के पास पाई गई है।

पार्थसारथि मिश्र की व्याख्या ही एक ऐसी है—जिसे पूर्ण कहा जा सकता है, यह अत्यन्त सूक्ष्म और भावात्मक है। चौलम्या संस्कृत सीरीज द्वारा इसका प्रकाशन किया गया है।

सुचरित मिश्र की काशिका इन सबकी अपेक्षा विस्तृत है—इसका प्रकाशन “त्रिवेन्द्रम् सस्कृत सीरीज” की ओर से किया गया है, किन्तु इसमें सशोधन आवश्यक है। यह अभी तक अपूर्ण ही है।

इसा श्लोकवार्त्तिक का अंग्रेजी अनुवाद महामहोपाध्याय डा० गगनाथ भाने “विन्डिलिओयिका डाढया सीरीज” में प्रकाशित किया है, जो सर्वथा संपन्न है।

अलवर स्टेट लाइब्रेरी में उपलब्ध एक पांडुलिपि के द्वारा यह भी ज्ञात हुआ है कि कुमारिल श्लोकवार्त्तिक को पूर्ण करने से पहले ही मर गया। इसलिए नारायण भट्ट के प्रपौत्र रामकृष्ण के पौत्र एन दिनकर के पुत्र विश्वेश्वर, उपनाम गागाभट्ट ने अपने आश्रयदाता भौसला यशज शाहजी के सुपुत्र छत्रपति शिवाजी के आदेश पर इसे पूर्ण किया। इसी-लिए इस ग्रंथ को “शिवाकोदय” भी कहा गया, किन्तु इस कियदती में विश्वास के योग्य प्रमाणों की संपत्ति नहीं है।

इसके अनन्तर का महत्वपूर्ण ग्रंथ “तत्रवार्त्तिक” है। जिसने अनेक व्याख्याताओं का ध्यान अपनी ओर खींचा, निम्न रूप से इस पर व्याख्याएँ की गई—

- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| १—माधव के पुत्र सोमेश्वर न्यायसुधा उपनाम राणफ चौतया सं०सी० |                                   |
| २—रामकृष्ण और वमा के पुत्र                                 | भावार्थ                           |
| कमलाकर भट्ट  |                                   |
| ३—गापाल भट्ट   | मिताक्षरा                         |
| ४—परितोष मिश्र   | अजिता (पांडुलिपि मंत्र-लाइब्रेरी) |
| ५—राघव सोमयाजी यश के                                       | सुयोधिनी                          |
| तिरूमलाचार्य के पुत्र                                      | अथवा                              |
| अन्नभट्ट   | राणकोजीपनी                        |
| ६—गंगाधर मिश्र   | न्यायपारायण                       |

इनके अतिरक्त पार्थसारथि, मडन मिश्र और भवदेव भट्ट द्वारा भी इसकी व्याख्या करने का उल्लेख प्राप्त होता है। पार्थसारथि के स्वयं भ अश्वने “तत्र-चूडामणि” ग्रंथ में श्री कृष्णदेव ने उल्लेख किया है। यदि यह श्लोकावतिरु की व्याख्या मोमासा न्यायरत्नाकर हा नहीं है, तो इसकी अतिरक्त सत्ता होना आवश्यक है, जो आज तक अप्राप्य है। मडन मिश्र व स्वयं भ मे शास्त्रदीपकाकार -२-१-१०१ पेज निर्णय सागर प्रेस) “विवृतम् चैतन्महनेन” कह कर इस ओर संकेत करता है। पर अभी तक इ की पांडुलिपियां भा हमें नहीं मिल सकी हैं।

टुप्टीका-जो कि आचार्य भट्ट की तोसरी कृति है, अत्यन्त ही सज्जित है। वस्तुतः इसमें हम भट्ट के पांडित्य-प्रवाह को भी नहीं देखते। जैसा कि आत्म प्रय होना चाहिए था उस प्रकार के विकास को हम इस में नहीं देख पाते। फिर भी भट्ट का महनीयता के कारण इस पर व्याख्या-ताओं का ध्यान गया और अधिभूत व्याख्याओं की गई-जिनमें निम्न के स्वरूप अब तक उपलब्ध हो सके हैं—

- १—पार्थसारथि तत्ररत्न ( विस्तृत ) सरस्वती भवन  
वनारस ( अपूर्ण )
- २—त्रेकदेश ( १७ शताब्दी ) चार्त्तिकाभरण अप्रकाशित
- ३—उत्तम श्लोकतीर्थ लघुन्यायसुधा ”

इसी ग्रंथ को “लघुचार्त्तिक” के नाम से भी पुकारा जाता है-जिससे “वृहत् चार्त्तिक” की कल्पना भी लोग करते हैं। यह सब आचार्य भट्ट का माहित्य और उसकी विवेचनाएँ हैं।

इतना वैदुष्य, प्रभाव और प्रगाढ़ता होने पर भी कुमारिल के ग्रंथों की उतनी मात्रा में व्याख्याएँ नहीं हुई-जितनी मात्रा में संभव थीं। अनेक अनुयायी इसके हुए और उनके द्वारा इसके ग्रंथों की व्याख्याएँ अधिक से अधिक मात्रा में की गई, यह तो एक संभव तथ्य है। हो

समता है, उनमें बहुत स्पी लुप्त हो गई हों । प्राप्त आधार पर तो हम पार्थ मारथि ही को उसका प्रमुख प्रचारक और तत्त्वज्ञाता मान सकते हैं। उसके अध्ययन ने कुमारिल के साहित्य को समझने में पर्याप्त सहायता हमें पहुँचाई, यह एक निर्विवाद तथ्य है ।

### एक भाषा विशेषज्ञ

इन सभी रचनाओं में हम कुमारिल की भाषा विशेषज्ञता का परिचय पाते हैं । सस्कृत पर तो उसका पूर्ण अधिकार है ही है, पर साथ में विभिन्न भारतीय भाषाओं के अतिरिक्त अन्य भाषाओं की विज्ञता का भी हम परिचय इसमें पाते हैं, जैसा कि हमें उसके प्रयोगों से विदित होता है ।

“किमुत यानि प्रसिद्धापभ्रष्टदेशभाषाभ्योऽपि अपभ्रष्टतराणि भिन्नस्यवे” इत्येवमादीनि, द्वितीयावहुचनस्थाने ह्येकारान्त प्राकृतपठ्यन्त न प्रथमावहुचनस्थाने, सवोधनेऽपि मरुतशब्दस्थाने चकारद्वययोगोऽनुस्वारलोप ऋणकारापत्तिमात्रमेव प्राकृतापभ्रशेषु ऋट्, न उकारापत्तिरिति” ( तन्त्रार्त्ति ७३-७४ )

तन्त्रार्त्ति के इस प्रकार के उद्धरण से हम जान सकते हैं कि यह भाषाओं के सन्ध में कितना विज्ञानिक वर्गीकरण जानता था ।

इसी प्रकार “जर्भरी, तुर्फरी, पर्फरीना नेताशाँ, जेमनी, भन्नी आदि अनेक शब्द ( तन्त्रार्त्ति ६५ ) इसकी लेखनी से प्रयुक्त हुए हैं- जिनके आधार पर हम उसकी शब्द शक्ति की महत्ता का अनुमान कर सकते हैं । द्राविड और आध्र भाषाओं पर तो उसका व्यापक अधिकार था ही था । इतना होते हुए भी उनकी भाषा एक स्वीत और प्राकृत रूप लिय दृश्य है, यह गिचड़ा नहीं बन पाई है । उसमें एक स्वाभाविक प्रवाह है जो गंभीरता के साथ साथ सरलता की आगार है ।

## शैली और व्यक्तित्व

वैदिक विषयों को लौकिक रूप दे देना भट्ट की एक प्रमुख विशेषता है। उसकी शैली में स्वाभाविक माधुर्य है—जो दार्शनिक विषयों को साहित्यिकता प्रदान करती है। मैं तो पहले ही लिख चुका हूँ कि हम कुमारिल में मस्तिष्क और उद्भायनाशक्ति का समन्वय पाते हैं। जहाँ तक उसकी रचनाओं के उच्चतम भावपक्ष का प्रश्न है, हम उसमें उसकी मस्तिष्क और उद्भायनाशक्ति का विकास देखते हैं। छोटे से तर्कपाद जैसे त्रिपय पर अनेक विषयों और शास्त्रीय तथ्यों का संकलन करने में उसने अपने नैदुष्य की प्रखरता का प्रदर्शन किया है—जिसके कारण एक अमिट छाप दर्शन शास्त्र पर उसकी शाश्वत रूप से लग गई है। विशेषता यह है कि यह सब कुछ बिना किसी आडंबर और आयोजन के हो पाया है।

केवल “श्लोकवार्त्तिक” में ही नहीं, तत्रवार्त्तिक में भी इसी प्रकार अलग २ अधिकरणों में धर्मशास्त्र, स्मृति, व्याकरण, विभिन्न दर्शन, आचार शास्त्र आदि का स्वाभाविक समावेश कर कुमारिल ने अपने व्यापक ज्ञान वैभव का परिचय दिया है। यह अवश्य है कि श्लोकवार्त्तिक की अपेक्षा “तत्रवार्त्तिक” की प्रतिपादन शैली को हम अधिक प्रौढ़ पाते हैं। विस्तार तो दोनों का एक सा ही है। पद्यबद्ध होने के कारण श्लोकवार्त्तिक में किन्हीं अशों में रागात्मकता का समावेश हो पाया है और तत्रवार्त्तिक गन्धमयता के कारण इस देन से उचित रही है। इन दोनों ग्रंथों की एक एक पंक्ति पर कुमारिल के व्यक्तित्व की अमिट छाप है, इसमें कोई सन्देह नहीं।

## एक महान् लक्ष्य

कुमारिल प्रयोजन को अत्यन्त महत्ता प्रदान करता है, उसका एक एक वाक्य किसी महान् आशय को लेकर प्रयुक्त हुआ है। जैसा कि सारा ससार जानता है—यह वैदिक धर्म की रक्षा का एक महान् लक्ष्य



लेकर चलता है। और उसे अपने इस उद्देश्य का पट पट पर ध्यान रहता है, वह कभी भी थोड़ा सा भी अपने इस महान् पथ से विचलित नहीं होता। जैमिनि का काम था-धर्म की जिज्ञासा करना, किन्तु कुमारिल ने उस जिज्ञासा की अपेक्षा उस पर आने वाले आघातों से उसे सुरक्षित रखने की ओर विशेष ध्यान दिया, किन्तु यह सब हुआ है, शास्त्रीय विवेचना के मार्ग से। अपने श्रोत्रार्थिक के उपोद्घात में-जो कि उसका प्रथम प्रामाणिक भय है, वह अपने इस महान् लक्ष्य की मडिण्टन प्रोपणा कर देता है—

प्रायेणैव हि मीमांसा, लोके लोकायतीकृता ।

तामास्तिकपथे कर्तुमय यत्न कृतो मया ॥

वस्तुतः यही उसका शास्त्र का ही नहीं, अपितु जीवन का लक्ष्य रहा। उसने अपने इस पावन उद्देश्य के सामने आने वाली आड़ों से आड़ों और अटूट से अटूट तीरों तक की पराजय न की। उसकी पूर्ति के लिए जैसा कि उपर लिखा जा चुका है, उसने अपनी गभीर तकशक्ति का चमत्कार दिखाया। यही नहीं, हर सम्भव असम्भव व्यापार तक का जगमग ली। यह उसका जीवन-उत्त से सम्पन्न विस्मयित अथवा लोकोक्तियों से जाना जा सकता है। उसके एक एक दादय पर हम हम तथ्य की अमिट छाप पाते हैं। आजीवन इसी लिए हमें बौद्धिक और शारीरिक श्रम लेना पड़ा। विशेष कर बौद्ध अनुयायी उस लेखनी की आलोचना के पात्र रहे। कुमारिल ने उनकी खून खबर ली, हममें तो कोई सन्देह नहीं है। ऐसा करते समय भस्तिष्क के माथे माथे उसे आप्रह्म जीलता से भी काम लेना पड़ा। उसी ने नहीं, उसके अनुयायी नितने भी हुए उनसे इस पथ से खरा भी विचलित होने का माहम नहीं किया—जैसा कि निम्न उद्धरणों से जाना जा सकेगा।

बौद्ध दर्शन के सभी मिथ्याता का उसने प्रसंगत अथवा बिना प्रसंग के भी जान झूठ कर अक्षरशः नष्ट किया। उसे नष्ट करने

समय उसे अपनी वेद निधि पर सदा गर्ज रहा, उसने अनेक स्थानों पर डम और प्रत्यक्ष सकेत ही नहीं, अपितु घोषणाएँ भी कीं —

आगमप्रवणश्चह, नापवाद्य सरलन्नपि ।

नहि सद्वर्त्मनागच्छन्, स्वलितं प्राग्रपोदयते ॥

अपनी इस आगमप्रवणता पर उसे गौरव है, और इसीलिए वह अपने विश्लेषणों पर श्रद्धा तक की अनिवार्यता प्रकट करता है—

यथाकथंचिरारब्धा त्रयीमार्गानुमारिणी ।

वाग्वृत्तिरल्पसारापि, श्रद्धानस्य शोभते ॥ ( श्लोक० ७० )

अपने विनम्र किन्तु प्रभाव पूर्ण वाक्यों में उसने अपने कार्य पर गर्ज प्रदर्शित किया है। आज की परिपाटी के अनुसार तो हम इनकी इस हृदय को कट्टरपर्यापन भी कह सकते हैं, और यह भी मान सकते हैं कि इन लोगों की लेखनी से सकुचित मार्ग नहीं छोड़ा गया। एक निश्चित सीमा वेद ने इन्हे नियंत्रित रखा—जिससे सदा उन्हें अपनी उस परिधि का ध्यान रखना पड़ा। किसी काल में यह एक सबसे बड़ा गुण था, किन्तु आज की स्वतंत्र धारा इसे कट्टरता कह सकती है।

चाहे कट्टरता कहिये—या नद सकल्प, पर इस महान विचारक ने बौद्ध-दर्शन का तो ऐसा कोई अंग नहीं छोड़ा—जिसे रूढ़न कर छिन्न भिन्न न कर दिया हो। उसे ऐसा करते समय अन्य विभिन्न शास्त्रों से भी सहायता मिली—जिनमें आस्तिक-दर्शनों की प्रधानता है पर यह भी उसकी विद्याविभव की ही देन है। निरालम्बना, शून्यता, केवल निविकल्पकप्रत्यक्षता, विज्ञानात्मकता, आदि हम कितने ऐसे स्थल गिनायें—जिनमें कुमारिल ने ठीक बौद्धों के विपरीत सिद्धान्त स्थिर किये हैं। यहाँ तक कि इन लोगों ने बुद्ध की इश्वरता को हठाने के लिए इश्वर जैसी सार्वभौम सत्ता को भी उदासीन दृष्टि से देखा। यह तो प्रायः सब जानते हैं कि मीमांसा-दर्शन एक महान आस्तिक विचार शास्त्र है ॥

इसके सभी प्रतिपादका का किसी न किसी रूप में हम ईश्वर पर विश्राम भी देखते हैं—जैसा कि अधिकतर इनके मंगलाचरणों से विदित होता है। किन्तु यह सब होते हुए भी कुमारिल जैसा सूक्ष्म समीक्षक ईश्वर जैसे अनुपेक्षणीय विषय पर जब मौन धारण किये हुये पाता है, तो हम इसमें अत्रय किसी न किसी महान् रहस्य की आशंका करने का अधिकार रखते हैं। मेरा जहाँ तक मतव्य है—यह यह है कि यदि ईश्वर नाम का शब्द भी मत्ता उनकी लेखनी से प्रमाणित हो जाती, तो उसके आश्रय पर बुद्ध आदि का भी ईश्वरत्व प्रमाणित ही नहीं, आरोपित किशोरा बनता था—जिम अप्रिय मृत्यु से बचने के लिए उह इस निशा में चुप रहना पड़ा। इससे हम जान सकते हैं कि कुमारिल अपने लक्ष्य का पूर्ण के लिए कितना सचेष्ट था।

मेरा इस आशय का समर्थन वहाँ जाकर तो और भी दृढ़ हो जाता है—जहाँ हम इसके प्रिय ग्रन्थ श्लोकार्थिक के प्रारम्भ में ही मर्यादा का स्वरूप पाते हैं। हो सक्ता है—कुमारिल से पहले “अमरकोश”, प्रारम्भ में आ गया हो—जिसके आधार पर बुद्ध की मर्यादा उन दिनों में अत्यन्त मान्यता में आ रही हो—

‘मर्यादा’ सुगतो बुद्धो ।

या उसे इस प्रकार की आशंका हो गई हो—जिमके लिए उसे पतन ही एक स्पष्ट मार्ग निर्धारित कर देना पड़ा हो। वह तो इस संयम में यहाँ तक कहता है कि ऐसा कोई प्रमाण नहीं—जिम एक की महायाना से मर्यादा की कल्पना भी की जा सके। यदि ऐसा होने लगे, तो फिर यह भी होना चाहिए कि आँख से भी समाप्ति किया जा सके। समाप्त के इस विस्तृत परिवार में कोई मर्यादा उसे नजर नहीं आया, और न उसे इस प्रकार का कोई शास्त्र ही मिला—जिसमें मर्यादा प्रमाणित करने की शक्ति विद्यमान हो, यदि ऐसा कोई साधन भी करे, तो कुमारिल उसे उक्त शास्त्र की अयोग्यता, अनित्यता और असारता बताता है।

एकेन तु प्रमाणेन सर्वज्ञो येन कल्प्यते ।

नूनं स चक्षुषा सर्वान्, रसादीन् प्रतिपाद्यते ॥११२॥

सर्वज्ञो दृश्यते तावन्नेदानीमस्मदादिभि ॥११६॥

न चागमेन सर्वज्ञस्तदीयोऽन्योन्यसश्रयात् ॥११८॥

नित्यश्चेदर्थवादत्त्व, तत्परे स्यादनित्यत्ता ॥११९॥

ये कुछ उद्धरण उसकी उस कुशलता के परिचायक हैं-जिसके सहारे उसने बौद्ध सिद्धान्तों के प्रवेश तक के लिए कोई गु जाइश और उनका मूलोच्छेद करने में कुछ कमी न उठा रखी। यह एक विचार अथवा बौद्धिक असहिष्णुता का प्रत्यक्ष निदर्शन है-जिसमें एक प्रगाढ़ प्रैदुष्य अन्तर्हित है।

आचार की महत्ता

दूसरी एक विशेष बात-जो कुमारिल से प्रारम्भ हुई, और आगे होने वाले उसके अनुयायियों ने उस पर अविचलित भाव से अनुगमन किया, यह है-वाक्यों व आचारों की मान्यता के सवन्ध में। बुद्ध ने भी सत्य और अहिंसा की अनिवार्यता पर प्रकाश डाला, और वेद ने भी। इस विषय में केवल वैदिकी अहिंसा को छोड़ कर दोनों एक मत हैं। यही नहीं, और भी ऐसे बहुत से ब्रह्मचर्य, शम, दम, तितिक्षा, त्याग आदि गुण व स्थल हैं-जिन पर इन्हीं दोनों में नहीं, सारे समार के दार्शनिक विचारको और महान् साधको का एक मत रखना आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य भी रहा है? किन्तु जहाँ इस प्रकार के आचारा व वाक्यों के प्रामाण्य के सवन्ध में चर्चा आती है, कुमारिल एक विचित्र एवं मयुक्ति-मार्ग निर्धारित करते हैं कि सत्य प्रमाण है, आवश्यक है, किन्तु बुद्ध ने जिस सत्य का उपदेश किया है, वह उपादेय नहीं है। सत्य तो एक प्रतीक मात्र है, यह तथ्य उपरिनिर्दिष्ट एवं अन्य सभी गुणों पर लागू होता है। वेद द्वारा निर्दिष्ट सत्य और बुद्ध द्वारा निर्दिष्ट सत्य इन दोनों में कुमारिल के मतव्य में महान् अन्तर है। वह कहता है-सत्य सत्य है, किन्तु क्यों कि उसका सवन्ध बुद्ध से हो गया, अतः वह सत्य दुष्ट हो

गया। निम्न तरह लगण के समुद्र में पड़ी हुई अन्धी से अर्चा आँचुरी से चुरी भी वस्तु नमस्त्र न जानती है, उसी तरह सत्य सत्यता के रहत हुए भी बुद्ध के मान्यो के आधार पर प्रामाणिक नहीं है।

यथा रुमाया लगणकरेण, मेरौ यथा योज्ज्वलम्भभूमौ ।  
यज्जायते तन्मयमेव तत्स्यात्  
आदि ॥

( तत्रयार्त्तिक १-२ )

यह दूसरा उदाहरण है—जिसे आन के लोग कट्टरता यह समझते हैं। पर हमें तो यहाँ यह देखना है कि उसका बुद्धि-भंडार किना अगाध है, जो अपने विम्वद पक्षों के प्रतिपक्षियों को विजय तक पहुँचाना तो दूर रहा, पास तक नहीं फट करने देता, और अपनी नियत मीमांसा से बाहर निकाल फेंकता है। इसी का समर्थन 'दायमाला' धारण भी किया।

## जातीय गौरव

बौद्ध-वचना का अप्रमाणित मिद्ध करने में नहीं हमने अपने पैदुप्य से काम लिया है, यहाँ बुद्ध के व्यक्तिगत जीवन को भाँजने का चहारा बनाया है। यहाँ आकर यह वर्ण और धर्म व्यवस्था का अन्त उपासक बनता है, और अपने ब्राह्मणत्व पर भी मावेनिक गर्व स्थित है। बुद्ध के उपदेश इसलिए भी प्रामाणिक नहीं माने जाने चाहिये क्योंकि कि उसने चात्रिय होत हुए चात्रिया का कर्म रक्षा आदि छोड़ कर ब्राह्मणों का कर्म उपदेश देना प्रारम्भ कर लिया। अपने कर्म का एक एक महान अनर्थ है—जिस पर प्राचीन धर्म—व्यवस्था अवलम्बित है इन विचारों से बुद्ध ने गुप्त राज्य और शत्रु त्याग कर एक महान पाप किया, जिसके कारण कुमारिल उसे प्रामाण्यकोटि में नहीं टिफने देना।

स्वधर्मातिक्रमेण च येन क्षत्रियेण मता प्रवृत्तं त्वप्रतिग्रहो प्रतिपन्नो  
 न धर्ममविष्णुतमुपदेक्ष्यतीति क समाश्वास । ( तत्रवाचित्क १६६ )  
 “म मिल लोकहितार्थ क्षत्रियधर्ममतिव्रम्य ब्राह्मणवृत्त प्रवक्तृत्व प्रति  
 पन्न प्रतिपेधातिव्रमसमर्थनार्थैरक्षरैरनुशिष्ट धर्म्म वाह्यजनाननुश्राम  
 द्वर्मपीड्यामप्यात्मनोऽङ्गीकृत्य परानुग्रह कृतवानिति । ( तत्र० ११६ )

और बहुत से ऐसे स्थल हैं जहाँ हम उपरिप्रतिपादित विचारधाराओं  
 का समर्थन पाते हैं । बुद्ध के इस ग्रन्थ को उद्धृत करते हुए कुमारिल  
 कलिकनुपकृतानि यानि लोके ।

मयि निपतन्तु विमुच्यता तु लोक ॥ ( ११६ त वा )

मचमुच बुद्ध को कलुष का भाजन सिद्ध करने की ओर सवेत करता है  
 उस समय वह इतना भी ध्यान नहीं रखता कि इस प्रकार के चिन्तन-ग्रन्थ  
 प्रत्येक महान् आत्मा की प्रेरणा होते हैं—जिससे उसके गुणों का ही  
 परिचय मिलता है, न कि उन्हें हम उसके दोषों की स्वीकृति मान बैठें ।  
 मन्त्रेण मे इतना ही लिख देना पर्याप्त है कि कुमारिल जिस महान् साधना  
 को लेकर प्रवृत्त हुए थे—उसमें उन्हें आशातीत सफलता मिली, और उसके  
 लिए आस्तिक जगत् उनका मंदा ऋणी रहेगा ।

चाहे जो कुछ हो, जिन किन्हीं भी उपायोंकी शरण लेकर कुमारिल  
 ने वैयक्तिक ज्ञान-राशि की जो सुरक्षा की, वह एक असाधारण कार्य था—  
 इसमें कोई सशय नहीं । वैदिक मन्त्राचार की—जो एक महान् परंपरा  
 अनादि काल से चली आ रही थी, उस पर बौद्ध विद्वानों ने आघात  
 करने में कोई कमी न रखी थी । यदि ऐसे सफट के समय कुमारिल का  
 आविर्भाव नहीं होता, तो श्रान सारे मन्त्र में मनातन संस्कृति का  
 नामावशेष भी नहीं रह जाता । बौद्ध-धर्म का प्रचार सारे मन्त्र में  
 अनीश्वरवाद के साथ साथ क्षणिक और शून्य सिद्धांत भी फैला देता जिससे  
 लोगों की मन्त्र की ओर से रुचि हट जाती, और अधिक से अधिक  
 अकर्मण्यता का साम्राज्य बढ़ जाता, जिसे कर्मवाद के उस महान् नाविक  
 ने अपनी आजीवन साधना से हटा कर समान को एक महान् मद्द्गस्तरी

से बचाया । यह एक वैज्ञानिक तथ्य है—जिससे कुमारिल का यह महान लक्ष्य केवल शास्त्रीय वाद-विवाद तक ही सीमित न रह कर मार्मजनिक हित के रूप में परिणत हो जाता है । उसकी इसी दृढ़ता, विद्वत्ता और विपक्षियों को पराजित करने की अमोघ शक्ति ही के कारण तो उसे स्कन्द जैसी महान् आत्मा के अवतार के रूप में असंख्य जनता आदृत करती है ।

## लोक और वेद का समन्वय

सबसे बड़ी देन मीमांसा-दर्शन की सारे ससार को यह है कि उसने लोक और वेद के पृथक्-० अस्तित्व को नष्ट कर एक दूसरे को समन्वित किया । जैसा कि हमें अन्य दर्शनों के मौलिक सिद्धान्तों से अवगत होता है, और आज हम प्रत्यक्ष देखते हैं—कि लोक की उपेक्षा करने वाले मतव्य कितने उपेक्षणीय होते हैं । ससार में रहते हुए हम ससार के प्रति उदासीन अपि च हीनता की भावना नहीं रख सकते । यदि हम इस और प्रवृत्त होते भी हैं, तो एक निशा में अपने आपको हीन बनाते हैं । सामने प्रत्यक्ष दिम्बती हुई दीवार को शून्य बताने वाला मार्ग कब तक सामान्य जनता के स्तर तक पहुँच सकता है, जब कि यह अडिग रखी है, व जरा से उसके अभ्यास की कल्पना ही टम्कर से मिर फूटने की याद दिला देती है । न हम पारिवारिक गन्धनों और सामाजिक कर्तव्यों से ही प्रथक् रह कर जीवित रह सकते हैं । इस प्रकार समाज को छोड़ कर, अपने कर्तव्य और उत्तरदायित्वों से वंचित होकर जंगल में जा कर किया जाने वाला आत्मिक उत्थान भी अधिक महनीय नहीं है । इसीलिए मीमांसा-दर्शन ने अपने चरम लक्ष्य आध्यात्मिक उन्नति के लिए एक श्रेष्ठ रात्रमार्ग निर्धारित किया—जिसके अनुसार हमें लौकिक मर्यादाओं की रक्षा करते हुए भी आत्मोत्थान का सुअनसर प्राप्त हो सका । इस प्रकार के सिद्धान्त निश्चित करते हुए उसे एक मध्यमार्ग की ओर जाना पड़ा—जिसे स्थिर करने का श्रेय आचार्य भट्ट को है ।

भट्ट द्वारा निर्धारित मार्ग केवल पुस्तकों के पृष्ठों तक ही सीमित नहीं रहे, अपितु उन्हें लोक और शास्त्र दोनों ओर से व्यावहारिक मान्यताएँ मिलो-उमालिए तो कहा जाता है—

“व्यवहारे भट्टनयः”

यह एक उक्ति ही भट्ट की नीति की मान्यता प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त है। भट्ट ने अपने नीति के निर्धारित करने में समन्वय की भावना को महत्ता प्रदान की। न उसने लोक की उपेक्षा की, और न अध्यात्म की अयलेहना। दोनों ही को उसकी लेखनी ने समान अवसर ही नहीं, अपितु महत्त्वपूर्ण स्थान भी प्रदान किया। जैसा कि हमें निम्न उदाहरणों से विदित हो सकेगा। अपने श्लोकार्थिक के प्रारम्भ में यह सबसे पूर्व—

“प्रयोजनं विना न मदोऽपि प्रवर्तते”

कहकर प्रयोजन की अनिवार्यता बताता है। उसने तो पद पद पर यह सिद्ध किया है कि किसी भी वैदिक कर्म में किसी भी आदमी की प्रवृत्ति केवल इसलिए कभी भी नहीं हो सकती कि वह वेद में लिखा है, किन्तु प्रवृत्ति कराने में सब से बड़ा निमित्त यदि माना जा सकता है तो वह प्रयोजन है। जैसा कि हम लोक में प्रत्येक लौकिक व्यक्ति के दृष्टिकोण को पाते हैं कि वह विना किसी मतलब के छोटे से छोटे काम में भी भाग नहीं लेता। ठीक यही दृष्टिकोण वैदिक कर्मों के लिए भी निश्चित कर कुमारिल ने लौकिक नियमों की उपादेयता प्रकट की है।

इतना ही नहीं—वह तो मीमांसा के अध्ययन तक के लिए प्रयोजन का उपदेश आवश्यक मानता है, और कहता है—

मीमामाख्यातु विद्येय, बहुविधान्तराभिता।

न शुश्रूपयितु शक्या प्रागनुक्तया प्रयोजनम् ॥ (१३ श्लो वा)

केवल इसी ओर नहीं, और भी ऐसे स्थान हैं, जहाँ हम उसके इस तथ्य को प्रस्फुटित पाते हैं। फल के सवन्ध में मीमांसा दृष्ट और



अदृष्ट के नाम से जो प्रकार प्रस्तुत करती है। उन दोनों में जिसका महत्त्व दिया जाये ? इस प्रकार की जन समस्या आती है, तो कुमारिल कहता है—जब तक दृष्ट अर्थात् प्रत्यक्ष फल दिखाई दे रहा है, या प्राप्त हो रहा है, अदृष्ट अर्थात् अप्रत्यक्ष फल की तो कल्पना करना भा अन्याय है—

“लभ्यमाने फले दृष्टे, नादृष्टपरिकल्पना” (श्रगे० वा०)

उसका यह मतव्य इसी रूप से संपूर्ण मीमांसकों को शिरोधार्य करना पडा। यदि कुमारिल की दृष्टि में लोकका कोई महत्त्व नहीं होता, तो वह शायद कभी भी दृष्ट फल को प्रधानता नहीं देता, और अदृष्ट को ही सर्वस्व सिद्ध करता, लेकिन उसके लिए लोक की उपेक्षा भा महत्त्व नहीं थी।

इस सब विवेचन का यह अर्थ नहीं है कि उसने लोक के सामने वेद का कोई महत्त्व कम कर दिया हो अपितु उसे अधिक में अधिक बढ़ाने में सहायता की। प्रस्तुत नहीं उसने वेद का प्रमाणता की, लोक को भी एक स्वतन्त्र प्रमाण बताया। सारे ससार के ज्ञानराशियों को उसने दो भागों में विभाजित किया—एक लोकमूलक और दूसरा वेद मूलक। उसके इन दोनों विभागों में संपूर्ण ज्ञान-राशि समा जाती है और कुछ भी शेष नहीं रह जाता। जहाँ तक लौकिक आवश्यकताओं एवं व्यवहारों का प्रश्न है, उसके लिए समुन्ति सा हत्य एक प्रकार से स्वतन्त्र है—जिसे लोक दर्शन कहा जा सकता है। उसमें अवशिष्ट सभी वेद दर्शन की देन है, चाहे वे आस्तिकता से मग्न रखती हों, या उसके गडन से। इनसे अनिरिक्त ज्ञान की और कोई धारा कुमारिल का मान्य नहीं है, इसी लिए यह सचेप में कहता है—

“तत्र यावद्वर्त्ममोक्षसन्धि तद्वेदप्रभवम् ।”

‘यत्स्वर्थसुखविषय तल्लोकव्यवहारपूर्वकमिति विवेकव्ययम् । (तत्र ७६)

यह वेदल इतना कह देने मात्र ही में शान्त नहीं हो जाता अपितु उसका विवेचन भी करता है। उर्ण-व्यवस्था भी वेदमूलक है

क्योंकि वह भी कर्मानुष्ठान में सहायता पहुँचाती है, इसीलिए उसके शास्त्रों का (सबन्धित) भी प्रामाण्य निर्विवाद सा है। अतएव 'संपूर्ण' अंग, इतिहास, पुराण, सामुद्र-वास्तुविद्या आदि सभी का किसी न किसी रूप में वेद से सम्बन्ध है, और लोक और वेद दोनों की समति के बिना ज्ञान के अन्तरे से अन्तरे समुदायता भी प्रामाण्य हमें स्वीकार नहीं है। मत्तप में किये गये इस विवेचन-से हम निश्चित जान सकते हैं कि कुमारिल के लिए लोक और वेद दोनों ही मान्य थे और उनके समन्वय का सत्य से बड़ा काम उसकी लेखनी से संपन्न हुआ।

इतना ही नहीं, जहाँ पर लौकिक और वैदिक अर्थों की स्वीकृति के समन्वय में चर्चा आती है, कुमारिल शबर के बताये हुए रास्ते पर चलते हुए दोनों की अभिन्नता स्वीकार करता है। वह तो प्रारम्भिक सूत्र के विवेचन के अवसर पर ही इस ओर संकेत करते हुए कहता है कि इसके पहले पण्डित (अथवा वर्मजिज्ञासा) की व्याख्या करते हुए कुछ एक प्रतिकारों ने लौकिक अर्थ का उल्लंघन करने का साहस किया है, जो उसकी दृष्टि में असह्य है, एवं वह उसके अपाकरण के लिए उन्हें बहुत बड़ा उच्छेदना भी देता है—

‘ वृत्त्यन्तरेषु केषांचिल्लीकितार्थव्यतिक्रमः ।

शब्दगता नश्यते तेषामुपालभोऽयमुच्यते ॥ (श्लो ३-)

इसी प्रकार के अन्य सिद्धान्त हम आगे आने वाले और भी कई अधिकरणों में पाते हैं—जिससे कुमारिल की लोक में अनन्य आस्था बढ जाती है। वह अपने इस क्षेत्र में आचार्य शबर में भी अधिक प्रगति कर पाया है, इसमें कोई सन्देह नहीं।

**मीमांसा में अनन्य श्रद्धा**

एक सत्य से नई चीज कुमारिल में हमें जो प्राप्त होती है—वह है उसकी मीमांसा के प्रति श्रद्धा भावना। इससे हम उस काल के मीमांसा-

शास्त्र के महत्त्व का सहज ही अनुमान लगा सकते हैं और यह भी स्पष्ट रूप से जान सकते हैं कि भट्ट से पूर्व मीमांसा का स्वरूप ही निश्चय नहीं था, अपितु चारों ओर उसका प्रभाव भी था। उस प्रभाव पर थोड़ा सा आक्रमण अवश्य इतर आलोचकों की ओर से होने लग गया था—जिसके लिए कुमारिल को आजीवन सघर्ष की तैयारी करनी पड़ी। यह मीमांसा को साधारण विद्या नहीं बताता, अपितु विभिन्न विद्याओं का भंडार कह कर पुकारता है—जिसकी शुश्रूषा करना एक महान कठिन साधना है। मानव की विद्वत्ता और कर्मपरायणता के लिए मीमांसा का अध्ययन अनिवार्य है और यह अध्ययन अन्य विद्याओं की अपेक्षा थोड़ी सी भी अपेक्षा की दृष्टि से नहीं देखा जा सकता। अन्यथा महान् अनर्थ की भावना रहती है। यह एक महान् न्यायमार्ग है—जिससे थोड़ी सी भी अनभिज्ञता महान् अन्याय का भाजन बन सकती है और थोड़ी सा भी असाधधानी से सम्पन्न अन्यथाज्ञान अत्यन्त हानिकारक हो सकता है, इसीलिए इस ओर सचेष्टता रखना अनिवार्य है। भट्ट के इन वाक्यों से हम मीमांसा की तत्कालीन उपयोगिता और मान्यता की कल्पना कर सकते हैं—

कुमारिल के इसी अभिप्राय को पार्थसारथि<sup>१</sup> मिश्र स्पष्ट करते हुए मीमांसा की विशालता प्रकट करता है, और उसकी अपेक्षा अन्य विद्याओं के क्षेत्र को संकुचित घोषित करता है।

१—मीमांसाद्वया तु विद्येय, बहुविद्यान्तराश्रिता ।

न शुश्रूषायतु शक्या प्रागनुक्तत्वा प्रयोजनम् ॥१३॥

विद्यान्तरेषु नास्त्येत्त्वं यद्यभाष्ट प्रयोजनम् ।

अनर्थप्रापणं तावत्तन्मैव, नाशक्यत, कश्चित् ॥१४॥

मीमांसायां त्विहाज्ञाते दुर्ज्ञाते च विवेकः ।

न्यायमार्गे महान् दोष इति यत्नोपचयता ॥१५॥ (श्री वा )

२—अल्प एव प्रत्यवाय, तयामल्पविषयत्वात् (श्री ३०।०)

वस्तुतः सत्य भी है, जैसा कि प्रारम्भिक प्रकरणों में मीमांसा शास्त्र के अनेक रूपों पर प्रकाश डालते हुए लिखा गया है कि वह एक वाक्य शास्त्र है, न्याय शास्त्र है, एव विचार शास्त्र है, इसीलिए इन तीनों ही तत्वों पर सब विद्यार्थियों को आश्रित रहना पड़ता है, एवं जहाँ तीनों के आश्रय का प्रश्न आजाता है, मीमांसा से उनका स्वतन्त्र मन्वन्ध होजाता है, और मीमांसा की विभुता स्वाभाविक रूप से मिट्ट हो जाती है ।

अपनी 'वाणी के इस व्यापार को' वह वेद मार्ग पर आधारित मानता है, और इसी लिए इसकी पवित्रता पर मानसिक गर्व भी करता है । वेद के साथ उसे अत्यन्त आत्मीयता है, पर वह मीमांसा ज्ञान से शून्य वेद के ज्ञान को भी अपूर्ण मानता है, और अपनी तृणा अर्थात् ज्ञानविपासा की शान्ति के लिए पर्याप्त नहीं मानता । उसे अपने इम वाणी-विलास की सत्य और शाश्वतता पर अभिमान है । इसीलिए वह स्वयं जिस प्रकार इम और श्रद्धा रखता है, दूसरों को भी, भ्रष्टालु बनाना चाहता है ।

## लोकनन्यता

अपनी इस अनन्य श्रद्धा के अथवा अत्यन्त आस्था के साथ साथ वह मीमांसा के सन्ध मे उसे लोक से उत्पन्न घोषित कर एक नया नष्टिकोण देता है । मीमांसा एक विशाल ज्ञान-मागर है, और उस मागर का उदय किमी एक व्यक्ति से नहीं हो सकता । वह सासारिक व जास्त्रीय विभिन्न अनुभवों से परिपक्व न्यायों का भंडार है, उक्तियों 'अथवा तर्कों का समुदाय है-जिसका उद्गम किमी एक मानवीय मस्तिष्क से संभव नहीं है । विशेषकर लौकिक उक्तियों एवं व्यंग्यहारों का मकलन

१—मीमांसाशास्त्रतेजोभिर्विशेषेणोज्ज्वेलीकृते । वेदार्थज्ञानरत्नमवृणोताव । (५७८ मते ॥

यमस्तुनिपगोवाचोव्यापारोऽयं सनातन श्रद्धालोर्वदनिएस्य नापवाद्य वदन्ते ।

यथाव्यचिद्विद्वान्वा प्रथीमानानुसारिणी वाग्युक्तिरूपसर विप्रक्षयनस्य शोभते ।

२—मीमांसा तु सर्ववाक्यधार्यानुरूपण निम्न ( पार्थ सायनि ओ वा ४७१० )

है, नो किमी एक समय<sup>१</sup> विशेषकी देन नहीं, अपितु भिन्न भिन्न अनसरा पर हजारों वर्षों की लगी सोमा मे समार ने जो जो तथ्य प्रस्तुत किये, उही का सकलित लेगा है। इससे हम जहाँ मीमांसा और लोक व सवन्ध का परिचय पा लेते हैं, वहा उसकी सार्व-कालिकता-सार्वदेशिकता एवं उपयोगिता पर भी निर्विवाद हो जाते हैं।

यदि केवल शास्त्र या वेदों से समुद्भूत अध्या किमी एक महामता के द्वारा प्रवर्तित सिद्ध किया जाता, तो शायद मीमांसा मे कुछ मकुचितता का समावेश हो जाता, किन्तु कुमारिल जैसे महान विचारक के लिए अपनी श्रद्धेय विद्या का यह सकोचीकरण भला कैसे सह्य हो सता था। वह तो इसे संपूर्ण प्रमाणों की कसौटी पर परखा हुआ व नितरा हुआ हीरा बताता है। उसकी दृष्टि मे तो यह एक इस प्रकार का नयनीत है, जो विभिन्न सप्रवाय ने पडितों, और उनकी अधिच्छिन्न परपराओं, एवं अटूट व्यवहारों ने मथने से समुद्भूत हुआ है। उसीलिए इसका लोकजन्य होने पर लोक और शास्त्र दोनों के लिए समान मान होना स्वाभाविक है, क्योंकि उन शास्त्रीय विद्वानों के व्यवहारों से शास्त्र वही दूर थोडा ही चला गया था। यह एक नवीन नष्टिकोण अपने पूर्णता की अपेक्षा-देकर कुमारिल ने अपने मस्तिष्क की महानता का प्रमाण दिया है।

## वेदान्त में अनन्य आस्था

इतना सब होते हुए, व कहीं कहीं अत्यन्त आग्रहशीलता का परिचय पाते हुए भी हम कुमारिल की वेदान्त में अनन्य आस्था देखते हैं, यह उनकी एक उदारता है। उसके श्रद्धेय शवर ने अपने भाग्य में किसी प्रकार भी इस प्रकार का कोई सकेत नहीं किया, किन्तु श्री भट्ट ने

१—मीमांसानु लोकादेव प्रत्यक्षानुमानाभिनिर्वादिष्यसप्रत्यायनं इतद्व्यवहारं प्रस्ता

जदि कश्चिदतावन्त युयितस्तापमुपगृह्णन् । ( न प्रकातिक चो सा )

विभिन्न विगेषणों से मीमांसा की महनीयता बताते हुए भी जहाँ आत्मा के विवेचन का प्रकरण आया, वहाँ इस विषय की नदता, और सम्यक् प्रतीति के लिए स्पष्ट रूप से वेदान्त के सेवन की साधन रूप में घोषणा की। इसका यह अर्थ नहीं है कि मीमांसा का आत्म प्रकरण किसी दिशा में अपूर्ण है, किन्तु मीमांसा के लिए यह प्रधान विवेचनीय विषय नहीं है। वेदान्त (उपनिषद्) का तो एक एक वाक्य इसी पर अवलंबित है और यही उसका लक्ष्य है। इस वस्तु-स्थिति का ध्यान रखते हुए मीमांसा का कट्टर भक्त और श्रद्धालु भट्ट जहाँ वेदान्त में आस्था प्रकट करता है, उहाँ उसका विशाल हृदय मूर्च्छित बन जाता है। यह सब उस नम्र तो और भी अधिक शोभास्पद हो जाता है, जब कि वह अन्य प्रकरणों में वेदान्त का खंडन करता है। यह एक उसकी निष्पक्ष समीक्षा शक्ति का प्रत्यक्ष निदर्शन है।

इत्याह नास्तिक्यनिराकरिण्णुरात्मास्तिता भाष्यकृदत्र युक्त्या।

हृदयमेतद्विषयश्च बोध, प्रयाति वेदान्तनिषेवणेन॥ (श्लो ३)

ऐसे ही अनेक स्थलों में अद्वैतियों ने भट्ट के मार्ग को शिरोधार्य किया है, और उसकी नीति को अपने शास्त्र के अन्तः प्रवेश के लिए अनिवार्य स्थान दिया है।

### सामाजिक मान्यताएँ

एक महान् विचारक और कट्टर समीक्षक होते हुए भी भट्ट ने सामाजिक मान्यताओं पर जरा सी भी आँच नहीं आने दी, अपितु उन्हें विगेष महत्ताएँ प्रदान कीं। जहाँ भी सामाजिक परंपराओं का प्रश्न आया, वहाँ कुमारिल ने या तो मौन धारण किया, अथवा उन्हें हर सम्भव उपायों से प्रमाणित करने का यत्न किया। इस प्रकार के हम कई उदाहरण उनकी रचनाओं में देख सकते हैं।

१—जहाँ पर आचार के प्रामाण्य का प्रश्न आता है, कुमारिल शास्त्रीय विवेचन के साथ वहाँ स्वयं अग्रसर हो कर समाज के माननीय पुरुषों के वाक्य और चरित्र ही को नियामक बताता है, शास्त्र को

नहीं। क्यों कि सामाजिक आचार इतनी विस्तृत मात्रा में फैले हुए हैं कि उनके लिए शास्त्रों के मूल ढूँढ़ना प्रायः असम्भव सा हो गया है। ऐसी स्थिति में कुमारिल उन आचारों की अप्रामाणिकता बताने की अपेक्षा सामाजिक मान्यों की परंपराओं के आचार पर उन्हें प्रमाणित करता है, और लोक या समाज जिन्हें धार्मिक या शिष्ट मानता है, उनके चरितों को अनुकरणीय घोषित करता है।

आगे चल कर यह होलाकाधिकरण से उन सब आचारों को आवश्यक, अनिवार्य और उपादेय बताता है, जो विभिन्न प्रदेशों में सामाजिक मान्यताओं के रूप में आदृत हैं। इससे उसकी सामाजिकता पर विश्वास किया जा सकता है।

### निष्पक्ष समीक्षक

इसका अर्थ यह नहीं है कि उसने बिना सोचे समझे ही अपेक्षा अनुकरण की दृष्टि से सब के प्रामाणिकता की छाप लगा दी हो। ऐसा करते समय उसे अपने कर्तव्य का सतत ध्यान रहा है, इसीलिए जहाँ बहुत से इस प्रकार के आचारों को सामाजिक मान्यताएँ मिल गई हैं—जिनका समाज के हित में कोई उपयोग नहीं है, कुमारिल उन्हें मान्यता परिधि तक से निकाल बाहर फेंकता है। ऐसे स्थानों पर हम उसे एक योग्य समीक्षक के रूप में देखते हैं—ना अपने कर्तव्य के लिए सतत

१—तव च विद्वद्भिरनादित नगत् प्रसिद्धरूप कविभर्तिरूपितम् ।

यथादाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतगे जन ।

“प्रत्यक्षवेदविहितधर्मक्रिय या हि लब्धशिष्टत्वव्यवदेशा यत्परंपराप्राप्तमपि धर्मबुद्ध्या युर्विहित, तदपि स्वर्गत्वाद्धर्मरूपमेव (१३१ पृ० त० वा०)

सतां हि सदेवपदेषु स्तुतु प्रमाणमन्त काणप्रवृत्तय ।

तथाचारात्मनुष्ठानार्धर्म्य धर्ममवात्मनाम् ।

वेदाक्तमात निधित्य, प्राह्य धर्मेषुभुक्तुभि ॥ (१३३ पृ० त० वा०)

स अप्रमाणं गुरुते लोचस्तनुवर्तते ॥

सचेष्ट और आवश्यक योग्यताओं व अनुभवों से सपन नजर आता है । आचार की जब समीक्षा करने चलता है, तो हम उसे एक आचारशास्त्र के विशेषज्ञ रूप में पाते हैं—जो प्रायः सभी प्रदेशों के निन्दित आचारों को निष्पक्ष रूप से हेय बताता है—

२—मथुरा निवासी<sup>१</sup> ब्राह्मणियों का सुरापान, भार्या, अवत्य, मित्र आदि के साथ भोजन, ग्वर, उष्ट्र आदि का क्रय विक्रय उदीच्यों के, मामा की लडकी के साथ विवाह व कुर्सी पर बैठ कर खाना आदि दाक्षिणात्यों के गर्हणीय आचार उसे बहुत ही अप्रिय लगे हैं । स्वयं<sup>२</sup> दाक्षिणात्य होते हुए भी उसे दाक्षिणात्यों के आचार पर तो और भी घृणा है, इसीलिए वह उसे बार बार त्याग्य दृष्टि से दुहराता है—यह सब उसकी अधिकृत समीक्षा-शक्ति के साक्षी हैं ? अब इसी प्रकरण के इतर भागों में हम उसके मस्तिष्क का चमत्कार देखते हैं, जहाँ वह पौराणिक आख्यानो का समाधान करता है ( तत्रवार्तिक आचाराधिकरण )

यहीं नहीं अन्य<sup>३</sup> भी बहुत से ऐसे स्थल हैं, जहाँ उसने समीक्षा की आवश्यकता पर प्रकाश डाला है । जैमिनि का तृतीय सूत्र तो खैर इसका

१—अथवेऽप्यहिच्छन्नमथुरानिवासिब्राह्मणीनां सुरापानम्, केसर्यस्वारवतरस्तोत्रोभय तोऽदानप्रतिग्रहविद्वयव्यवहारभार्यापत्यमित्रसहभोजनानीन्युदीच्यानाम् । मातुलमुदितु द्वाद्वास्त्रीत्यभोजनादीनि दाक्षिणात्यानाम् । ( १२८ )

—स्वमातुलमुतां प्राप्य दाक्षिणात्यस्तु तुष्यति ॥ ( १२७ )

२—स्वलक्षणविधिवत्तैस्तैः प्रत्यक्षदिभिरजसा ।

परीक्षार्पितैः शक्या, प्राग्वेकतु न तु स्वत ( ८० तत्र० ४० )

विशेषतो द्रष्टव्य ( ८१ पृ० त० ४० )

प्रतिमान्त्य स्वयं पु सामपूर्वाण्युपपत्तय । अन्ति बहुमता मयः कुर्यज्ञानधीवनात् ॥  
सर्वासु तु प्रदर्शितासु दशतन्त्र्यण विशेषन्तः कश्चिदुत्सज्यान्त्या प्रमाणीकरिष्यन्ति ( ८१ )



उद्भवस्रोत है ही है, पर कुमारिल ने स्वयं भी इस ओर समय समय पर पर्याप्त सकेत किये हैं। वह कहता है—किसी भी पदार्थ की पूर्णता के विवेचन के लिए या निश्चित प्रतिपत्ति के लिए पहले उसके सभी पक्षों अथवा उपपत्तियों का विस्त्रलित रूप से प्रदर्शन अनिवार्य है। केवल एक पक्ष के प्रस्तुत कर देने से ही उस विषय में निश्चित प्रतीति का लेना समुचित नहीं है। सब तरह के तर्कों के विस्तार से उपस्थित कर देने पर ही निर्णय करने का मार्ग खुलासा होता है—उस समय ही एक को छोड़ने और दूसरे को अपनाने का अवसर रहता है। यह एक समीक्षा की स्वाभाविक प्रणाली है—जिस पर कुमारिल ने समय समय पर प्रकाश डाला है।

वेदात की महत्ता के सन्दर्भ में लिखा गया संपूर्ण स्तम्भ भी इसका ही परिचायक है। विशेषता इस बात की है कि उसने इन सभी समीक्षाओं के करते समय दृष्टान्तों के स्थान में लौकिक तथ्यों को उपस्थित कर उन्हें रोचक, लोकप्रिय और सरल बना दिया है। अधिक से अधिक स्थलों में तो व्यग्रमर्यादा को अपना कर उसे मनोरंजन का भी एक साधन सिद्ध कर दिया है। भाषा पर पूर्ण प्रभुता और उनकी पटुता ने उसकी समीक्षाओं को महान प्रभावशाली सिद्ध कर दिया है, इसमें कोई गंशय नहीं है।

### स्त्रियों की मान्यता

हम महर्षि जैमिनि के प्रकरण में यह बता चुके हैं कि स्त्रियों का समानता के सन्दर्भ में मीमांसा-दर्शन का क्या मन्तव्य है? आचार्य भट्ट भी उस सिद्धान्त का समर्थन करते हैं। पुरुषों की तरह कुमारिल की लेखनी स्त्रियों को भी समान अधिकार और मान्यताएँ प्रदान करती है उदाहरण के लिए तत्रार्थिक के आचार प्रकरण ही को लीजिये—यहाँ चर्चा चलती है कि “न ब्राह्मणं हन्यात्” यह प्रतिषेध ब्राह्मण-विषयक

है, इसलिए ब्राह्मणी के मारने पर कोई पाप विशेष नहीं होना चाहिए, एवं ब्राह्मण के लिए सुरापान का जो निषेध है, वह भी ब्राह्मणी पर लागू नहीं होना चाहिए, क्योंकि दोनों जगह पुल्लिंग का स्पष्ट निर्देश किया गया है। ऐसी समस्या उपस्थित होने पर कुमारिल उसका खडन करता है, और पुरुष स्त्री में किसी प्रकार के भेद-भाव की कल्पना को अशस्त्रीय मिथ्य करता है—इससे हम उसकी मान्यता से सुपरिचित हो जाते हैं।

ब्राह्मणस्त्रीवधे को वा ब्रह्महत्या निषेधति । ( त वा १४२ )

अत एव वध और सुरापान दोनों ही पाप-भूलक है।

सत्तेषु में उपर्युक्त सभी स्ताभों से हम कुमारिल और उसके विचारों के सबन्ध में एक निश्चित मार्ग तक पहुँच जाते हैं। उसकी प्रगाढ़ विद्वता और विस्तृत अध्ययन के सम्बन्ध में तो जितना लिखा जाये, उतना ही थोड़ा है। यही कारण है कि सैरुडों की मात्रा में उसकी परंपरा के अनुयायी रहे और आज तक आगम की विभिन्न प्रणालियाँ उसके ऋण को मुला नहीं सकीं। अब हमें उनके अनुयायियों पर दृष्टिपात करना है।

## १ —मंडनमिश्र

भट्ट कुमारिल के अनुयायियों में मंडन मिश्र का एक ऐतिहासिक स्थान है। अपने जीवन की अनेक विशेषताओं एवं महत्त्वपूर्ण घटनाओं के कारण मंडन मिश्र ने भारतीय संस्कृति और वाङ्मय के इतिहास में अपना एक गणनीय स्थान बना लिया है। इतिहास का प्रत्येक विद्यार्थी उसके सबन्ध में कुछ न कुछ अवश्य जानता है और इसका नाम महान् आदर के साथ लेता है। इसकी विद्वत्ता पर लोक और शास्त्र मुग्ध रह हैं—विशेषतः भौमासा-दर्शन और भट्ट-परंपरा को इसके जैसे आचार्य से गौरव और प्रतिष्ठा प्राप्त हुई है—यह एक निर्विवाद तथ्य है। दन्तकथाओं एवं तत्कालीन ऐतिहासिक ग्रंथों से यह प्रमाणित होता है कि यह अपने

युग का सर्वश्रेष्ठ मीमांसक था—जिसे ब्रह्म की अपेक्षा कर्म काष्ठ में अधिक विश्वास था। कुमारिल के सिद्धान्तों को ग्रहण एवं समुचित रूप से परिवर्तित व परिवर्द्धित कर इसने अपने धैर्य की इतनी गहरी छाप तत्कालीन समाज पर लगा दी थी—जिससे कि शंकराचार्य जैसे महान् अग्रतार को भी अपनी आचार्यता की उपपत्ति के लिये इसकी शरण में आना पड़ा और निश्चय ही वे इसे शास्त्रार्थ में पराजित कर ही अपना अखिल भारतीय आचार्यत्व सिद्ध कर सके—यह एक लोक-प्रसिद्ध वृत्तान्त मदन मिश्र की महत्ता प्रतिपादित करने के लिए पर्याप्त है।

हाँ, जैसा कि ऊपर लिखा जा चुका है—श्री मिश्र की कर्मकाष्ठ में अनन्य आस्था थी और शंकर की ब्रह्म में। शंकराचार्य के ब्रह्म के लिये यह कर्म बाधक प्रतीत हुआ, इसी लिए उसको अपने ब्रह्म की सर्वोत्कृष्टता पर मदन मिश्र की ममति लेना अनिवार्य हो गया। अपनी उस दिग्विजय-यात्रा में शंकर को मदन से उत्कृष्ट कोई विद्वान् प्राप्त नहीं हुआ। यहाँ एक ऐसा व्यक्ति था—जिस पर विजय प्राप्त करते हुए उसे थोड़ा बहुत हिचकिचाना पड़ा। ये सब तथ्य डिण्डिम घोष के साथ यह घोषित कर रहे हैं कि मदन अपने काल का सर्वश्रेष्ठ मीमांसक था—इसीलिए उस पर विजय प्राप्त कर लेना एक प्रकार से तत्कालीन संपूर्ण विद्वत् समाज पर विजय पा लेना था।

## जीवन और काल

मदन मिश्र के जीवन के सवन्ध में सबसे अधिक प्रचलित घटना अथवा वृत्तान्त उसका शंकराचार्य से शास्त्रार्थ है। शंकराचार्य के अनुसार इतिहास के संपूर्ण प्रघों में मदन मिश्र और शंकराचार्य के शास्त्रार्थ का उल्लेख मिलता है। एक दूसरे की शिष्यता ही इन दोनों के शास्त्रार्थ का पुरस्कार था—जिसकी निर्णायिका मदन मिश्र की धर्मपत्नी महाविदुषी भारती थी। मदन मिश्र के पराजित होने के बाद भारती ने अर्धाङ्ग होने के कारण कुछ एक क्षम-शास्त्र से सम्यक् प्रश्न शंकर से

किये—जिनका वह जन्मजात सन्यासी होने के कारण उत्तर न दे सका, एवं उनके उत्तर के लिए उसे छै महीने की अवधि मॉगनी पड़ी। इस काल में उसने योग-बल से शरीर-परिवर्तन द्वारा एक राजा के रूप में रह कर काम शास्त्र का सागोपाग प्रायोगिक अध्ययन किया और उसके अनन्तर भारती को अपने उत्तरों से सन्तुष्ट कर देने के बाद वह मडन मिश्र को विजय की निश्चित शर्त के आधार पर अपना शिष्य बना सना। दन्तकथा के अनुसार यहीं से मडन मिश्र के सिद्धांतों एवं धर्म में ही नहीं, अपितु जीवनचर्या व नाम तक में आमूलचूड़ परिवर्तन हो गया। महान् मीमांसक वह मडन मिश्र अब एक महान् वेदान्ती के रूप में सुरेश्वराचार्य के नाम से अपने आपको शंकराचार्य का शिष्य घोषित करते हुए अवतरित हुआ और उसने वेदांत दर्शन पर मीमांसा ही की तरह अनेक उच्च कोटि के ग्रन्थ लिखे—जिनकी चर्चा आगे की जायेगी। इस तरह मडन मिश्र और सुरेश्वराचार्य नाम से मीमांसा और वेदान्त के उच्चतम ग्रंथों की रचना करने वाला व्यक्ति एक ही हैं—जिसकी ये दो अभिरूपाएँ हैं—जिनके परिवर्तन का एक ऐतिहासिक रहस्य है। मडन मिश्र का जीवन जहाँ पूर्व और उत्तर मीमांसा के सगम का मात्सी है, वहाँ वह ब्रह्म और कर्म के अटल सबन्ध का भी प्रत्यक्ष निदर्शन है।

परन्तु इन दोनों विद्वानों की यह एकात्मता निर्विवाद सत्य नहीं है। श्री पी० बी० काणे एवं डा० श्री गंगानाथ भा० जैसे सनातनचर्कों को इसमें विश्वास नहीं है। यस्तुत अपनी अतिशय प्रसिद्धि के कारण इन दोनों की अभिन्नता एक ऐतिहासिक आधार बन गई है—जिसे बिना किहीं स्थूल और सूक्ष्म प्रमाणों की उपलब्धि के छिन्न भिन्न करना असंभव है। नैष्कर्म्य सिद्धि के प्राक्कथन में उसके सपादक श्री जी० ए० जैकब महोदय ने तो विभिन्न उदाहरणों से इन दोनों की एवता प्रमाणित की है।

१—धर्म शास्त्र का इतिहोम ( ४०० )

—तत्त्वविदु प्राक्कथन पृ० ४०, अज्ञातस्य धूनीवासी ।

## कुमारिल से सवन्ध

ज्ञान प्राप्ति की दृष्टि से लोग इसे कुमारिल का शिष्य बनाते हैं—  
मेमा ही प्रसिद्ध भी है। डा मा ने मीमांसानुक्रमणिका के प्राक्खन  
में इसी तथ्य को प्रमाणित किया है, किन्तु आनन्दगिरि के मतानुसार  
तो यह कुमारिल का वहनोई प्रतीत होता है, पर यह मत कुछ कम  
विश्वसनीय है। शिष्य होते हुए भी उसकी कुमारिल में अप्रश्रद्धा  
नहीं है—यही कारण है कि वह विधिविवेक आदि प्रयोगों में अनेक  
स्थानों पर कुमारिल से विभिन्न मत रखता है। वह उससे पर्याप्त शास्त्रार्थ  
एवं मतभेद रखते हुए भी अतः उसके प्रति अपनी आस्था प्रक-  
ट करता है। इन दोनों ही उपर्युक्त आधारों से हमें इसकी शकराचार्य और  
कुमारिल की समकालीनता में विश्वास हो जाता है। इनमें भी आचार्य  
शकर से शास्त्रार्थ करते समय यह अत्यन्त वयोवृद्ध था—जब कि शकर  
एक नवयुवक था—यह भी निर्विवाद है। म म कुप्पुरामी शास्त्री  
इसका काल ६१५ से ६६५ ई० निर्धारित करते हैं, जब कि पी वा  
काणे ६०० से ७१०। पर इन दोनों में कोई महान् अन्तर नहीं है—  
इसीलिए हम इसके काल के सवन्ध में एक प्रकार से प्रकाश में हैं।

भिन्न भिन्न आधारों पर हम इस निष्कर्ष पर भी पहुँचे हैं कि यह  
मिथिला का रहने वाला था। आज ही नहीं, अपितु इतिहास के स्वर्णिम  
अक्षरों में वहाँ की मिश्र-परंपरा की विद्वत्ता अंकित है। इस प्रकार का  
आख्यायें भी उस ओर अधिक होती हैं—मिथिला उस काल में विद्वानों  
का एक गणनीय केन्द्र था। आचार्य श्री उमेश मिश्र इसे मिथिला के एक  
प्रदेश माहिष्मती ( महिषी ) अर्थात् भागलपुर जिले का निवासी सिद्ध  
करते हैं। विशेषतः मडन मिश्र के जीवन से हमें सबसे अधिक  
प्रभावशाली तथ्य जो अवगत होता है—यह उसकी स्त्री का वैदुष्य  
है। उसकी धर्मपत्नी भारती तत्कालीन समुन्नत स्त्री-शिक्षा की एक

१—अनवा गुणविवेक ( विधिविवेक— ८५ पैज )

२—हिस्ट्री ऑफ धर्मशास्त्र बायूम \* ( पैज २५२-६४ )

उत्तलन्त प्रतिमूर्ति है—जो कि आज के इन स्त्री शिक्षा के ठेकेदारों और विशेषतः प्राचीनकालीन इतिहास पर आक्षेप करने वालों के लिए देदीप्यमान दृष्टांत है। केवल विद्वत्ता नहीं, अपितु शिक्षा की दृष्टि से स्त्रियों के समान का भी हम एक श्रेष्ठ उदाहरण इस चरित्र में पाते हैं—जहाँ शंकराचार्य जैसे विश्वप्रख्यात अधिष्ठित विद्वान् एव मडन मिश्र जैसे कर्मकांड के विचक्षण अत एव एक प्रकार से ब्रह्म और धर्म के विवाद की निष्ठाविका होने का प्रतिष्ठित पद भारती को प्राप्त होता है। मडनमिश्र से भी अधिक युग युगों तक भारती की यह गुणगारिमा इतिहास में महनीय रहेगी—और वह स्त्री-जाति का मस्तक सदा उन्नत करती रहेगी—इसमें कोई संशय नहीं है।

## रचनाएँ

मडन मिश्र की प्रत्येक रचना में उमड़े वैदुष्य की अमिट छाप है। १-विविविवेक, २-विभ्रमविवेक, ३-भावना विवेक, ४-सीमासानुक्रमणिका, ५-स्फोटमिद्धि, ६-ब्रह्ममिद्धि, ७-नैष्कर्म्य सिद्धि, ८-वृहदारण्यक और तैत्तिरीय उपनिषद् भाष्य पर वातिक के इसके प्रकाशित ग्रंथ हैं—जो मडन मिश्र और सुरेश्वराचार्य के नाम से प्राप्त हैं। यह भट्टमत का सबसे प्राचीन प्रतिपादक है। इसने कुमारिल के तत्त्वार्थिक की भी व्याख्या की—जिसका उल्लेख शास्त्र टीपिका ( २-१-१ ) में हुआ है, किन्तु वह प्राप्य नहीं है। १-विधिविवेक में विधि लिङ्ग पर विचार किया गया है। इस सन्दर्भ में कुमारिल का अनुयायी होते हुए भी यह स्वतंत्र मत रखता है—यह पहले कहा ही जा चुका है। प्रसिद्ध विद्वान् वाचस्पति मिश्र कृत न्यायकणिका नामक व्याख्या के साथ इसका प्रकाशन हो चुका है। २-विभ्रमविवेक में ४ प्रकार की रीतियों का विवेचन है—जिसका संपादन मद्रास ओरियण्टल रिसर्च के तत्त्वावधान में म म कुप्पू स्वामी शास्त्री के द्वारा हुआ है। ३-भावना विवेक का संपादन म म डा गगानाथ मा ने उन्वेक की टीका के साथ किया है—जिसमें भावना के स्वरूप पर प्रकाश डाला गया है। भट्ट नारायण ने

भी इसकी व्याख्या की है। अपने श्रीगणेश-वाक्य में ही श्री मिश्र यह बताता है कि मैं उन मीमांसकों के समक्ष भावना का स्वरूप स्पष्ट रूप से रखना चाहता हूँ—जो ससर्ग के <sup>१</sup> कारण मुग्ध हो गये हैं और इस सन्ध में भ्रान्त धारणाएँ रखने लगे हैं। वह भावना को परात्पर तत्त्व की तरह वन्दनीय मानता है, एवं अत्यन्त विश्लेषण के साथ उस काल में प्रचलित भ्रान्तियों का अपाकरण करता है। ४—मीमांसानुक्रमणिका एक प्रकरणग्रन्थ है—जो मडन मिश्र के गभीर मीमांसा ज्ञान का साक्षी है। डा गंगानाथ झा ने इस पर मीमानामडन नाम की व्याख्या कर इसे सर्वजनसुलभ बना दिया है। यह ग्रन्थ अत्यन्त प्रौढ़ और गभीर है। एक एक पाद से ही एक एक निस्तृत अधिकरण के सिद्धान्त का निरूपण कर देना जहाँ मिश्र की निजी विशेषता है—वहाँ उसे अपनी गवेषणात्मक व्याख्या के द्वारा सुसबद्ध एवं सुसगत बना देना डा० झा की कुशलता है। इन्हीं अधिकरणों के रूप में विभाजित कर सुगम बना देने का श्रेय भी डा० झा को ही है। उदाहरण के लिए देखिये—

१—उद्विज्जाम, गुणो नैव ( १४१-२ )

२—नाम चित्रापद तथा ( १४३ )

३—अग्निहोत्रपद नाम ( १४४ )

४—नाम ज्येनपद पुन ( १४५ )

इस एक अनुष्टुप् छन्द के चार चरणों में चार अधिकरणों के सिद्धान्त संकलित हैं। इतना ही नहीं, राजसूय जैसे गहन से गहन प्रकरण के लिए भी मडन मिश्र का—

१. “राजा क्षत्रिय उच्यते ( २३३ )

यह एक याम्य ही पर्याप्त हो गया है। कहीं कहीं उसे बड़े छन्दों की भी शरण लेनी पड़ी है—किन्तु उसकी प्रौढ़िमा और लालित्य सर्वत्र सुरक्षित रहा है। जैसे—

१—ससर्गमोहितधियो विविक्त धातुगोचरात् ।

भावज्ञान न पश्यन्ति ये तेन्य स विविच्यत ॥ ( भावनाविमर्श १ )

शब्दान्तरे विधियुते ग्वलु कर्मभेद ( २२-१ )

भूय श्रुतिश्च समिदादियजीन भिनत्ति ( २२२ )

आदि एक एक पाद शब्दान्तर, अभ्यास आदि कर्म भेद तत्त्वों का प्रकाशन स्पष्ट रूप से कर देता है। विशेषता यह है कि वह प्रत्येक पाद के अंत में अपने सिद्ध न्याया का <sup>१</sup> एक लेखा जोखा मचित कर देता है। इसका प्रकाशन—जैसा कि डा भा ने अपने प्राक्कथन में लिखा है—टीवो साहिब महाशय की प्रमुख प्रति ( अन्य सहायक ) के आधार पर हुआ है। डा भा ने इसे १० अध्यायों में विभाजित किया है।

५—स्फोटसिद्धि—उसके वैदुष्य का एक मूर्तिमान् मकलन है—जिसमें उसने वर्णवादियों की अन्धड़ी खुर लेकर मीमांसा के प्राण स्फोट सिद्धान्त की रक्षा की है। इसमें भी कई एक स्थलों पर वह अपने आचार्य से विचार-भेद रखता है। उसके अनन्तर लिख जाने वाले ग्रंथों में हम मडन मिश्र में सार्वदेशिक परिवर्तन देखते हैं। जैसा कि पहले कहा जा चुका है—इसके अनन्तर वह मीमांसक के स्थान पर वेदान्ती, कर्मयोगी के स्थान पर ब्रह्मयोगी एवं मडन मिश्र के स्थान पर सुरेश्वर आचार्य जन जाता है। ब्रह्मसिद्धि उमका इस निशा की ओर उठाया गया पहला कदम है। अबके उसके भव प्रथ ब्रह्म-मीमांसा से सन्ध रखते हैं और अब वह शंकराचार्य में अगाध श्रद्धा लेकर इस नवीन क्षेत्र में प्रवृत्त है।

६—नैष्कर्म्य सिद्धि—जिसका प्रकाशन <sup>२</sup> ज्ञानोत्तम की 'याग्या' के साथ हुआ है—मे आकर तो यह तना अधिक कट्टर ब्रह्मोपासक बन जाता है कि हम उसे पहचान भी नहीं पाते कि क्या यह वही मडनमिश्र है—जिसने थोड़े दिन से ही सुरेश्वर का रूप धारण कर लिया है।

१—न्यायास्तु पादे दश सप्त चात्र ( तृ ४ आदि आदि )

२—चोलेपु मंगलमिति प्रथितार्थनाम्नि भान वसन् वितगुणेभिर्भां दान ।

ज्ञानोत्तम स। लक्षणपारदष्टा, नैष्कर्म्यसिद्धिविशति बुद्धि व्यावर्त्त। नैष्कर्म्य



७—यही स्थिति दोनों उपनिषदों के भाष्यमार्त्तिक की है।

## शैली

जैसा कि एक दो स्थानों पर कहा जा चुका है—मंडन मिश्र को अपनी लेखनी पर व्यापक अधिकार है। गद्य और पद्य दोनों ही क्षेत्रों में उसे पर्याप्त सफलता मिली है—उसके संपूर्ण ग्रंथ इसके साक्षी हैं। यद्यपि हममें अनेक प्राचीन शब्दों का समावेश है, (जिनके आधार पर अनेक व्यक्ति उसका काल बहुत पूर्व अर्थात् शंकराचार्य से भी प्राचीनतम निश्चित करते हैं) यद्यपि उसका वर्णनीय विषय अतिशयित मात्रा में गंभीर है—फिर भी उसकी शैली ने उसे रोचकता एवं स्पष्टता प्रदान करने में कुछ उठा न रखा। उसकी भाषा और विषय दोनों ग्रीढ़ हैं—यही कारण है कि उसकी रचनाएँ स्वभावात् गहन हो गई हैं—किन्तु भाषागत से इनके सभी ग्रन्थों की व्याख्याएँ समुपलब्ध हैं—जो उसे समझने में सहायता देती हैं। उसके विचार और सिद्धान्त स्पष्ट हैं—उनमें मकोच द्विचक्रिचाहट व अस्पष्टता के लिए गुजाइश नहीं है। वह समय समय पर अपने शब्दासुद गुरु की खर लेते हुए भी हीनता का अपेक्षा अधिक गौरव और प्रतिष्ठा का अनुभव करता है। उसके अध्ययन और व्यवहार प्रथक् नहीं है—यही कारण है कि जहाँ वह अपने जीवन के अधिकांश भाग में विशुद्ध कर्मयोगी रहता है—वहाँ अपनी आयु का चरमावस्था में एक कट्टर ब्रह्मोपासक बन जाता है। सत्संग में उसका निद्धान्त पुस्तको तक सीमित नहीं है, अपितु उसकी जीवनचर्या पर उनका प्रत्यक्ष प्रभाव है। उसके प्रारम्भिक ग्रन्थों की भाषा और शैली की अपेक्षा अंतिम ग्रन्थों की भाषा और शैली में अधिक माधुर्य और प्रवाह है। गद्य की अपेक्षा पद्य में मधुरता का होना तो स्वाभाविक ही है, जो हम मीमांसानुक्रमणिना से उद्धृत उदाहरणों एवं विधिविवेक और भाषानुविधेय आदि की नारिकाओं में जान सकते हैं। नैष्वर्ग्यसिद्धि तक आकर

तो उसकी भाषा में मरलता और सुगमता का भी समावेश हो गया है—जहाँ वह आत्मज्ञान को शिक्षा देता है। यहाँ के इस परिवर्तन को देखते हुए तो किसी अन्धश्रुत तर्क उस शक्ति का भा पुष्टि होने लगती है—जो मडनमिश्र और सुरेश्वर की एकना में की जाती है। देखिये—कितना स्वाभाविक प्रवाह, सारल्य एवं माधुर्य है—

“इदमित्येव बाह्ये ऽयं ह्ययमित्येव बोद्धरि ।

द्वय दृष्टं यतो देहे, तेनायं मुह्यते जन ॥ ( नै सि ४-६ )

नेहात्मनिदन्योऽस्ति, न मत्तोऽजोऽस्ति कश्चन ।

इत्यनानन् विनानाति, य स ब्रह्मविदुत्तम ( ६ ) ७ ५३ )

( ससार के नष्ट पदार्थों में “उदम्” “और जानने वाले में “अयं” यह भेद बुद्धि मनुष्य देखता है—यही कारण है कि वह मासारिक मोह में फँस जाता है। यहाँ कोई दूसरा आत्मज्ञ नहीं है, एवं न मुझ से कोई मूर्ख है। इस बुद्धि को दूर रखते हुए जो जानता है—वही वास्तव में उत्तम ब्रह्मविद् है )

हो सकता है—यह परिवर्तन शैली को परिपक्वता अथवा उसके विकास के कारण हो गया हो। या जब उसके जीवन के प्रवाह में एव विचारधाराओं में ही एक मौलिक क्रान्ति हो गई तो फिर उसकी शैली पर भी उसका प्रभाव पड़े बिना न रहा हो। हम स्वयं देखते हैं कि उसके जीवन में कितनी आमूलचूड़ क्रान्ति हुई—जिससे वह उस व्यक्ति की—जिससे वह शास्त्रार्थ करने चला था—अपार श्रद्धा का भाजन बन बैठा। विचारों की क्रान्ति और उसके प्रभाव का इससे अधिक उत्कृष्ट निदर्शन हमें इतिहास में नहीं मिल सकता।

## २—उन्मेषक

मडन मिश्र के विख्यात व्याख्याताओं में उन्मेषक का नाम अपना एक निजी स्थान रखता है। श्री मिश्र के भावना-विवेक एवं कुमारिल के

१—भगवत्पूज्यपादैश्च उदाहार्यैवमेव तु

सुविस्पष्टोऽस्मदुक्तोऽयं सर्वभूतहितैषिभिः ॥

( नै ४-१६ )

श्लोकवार्तिक ५८ इसने व्याख्याएँ लिखीं । श्लोकवार्तिक की व्याख्या तात्पर्यटीका के नाम से प्रसिद्ध है और वह केवल स्फोटवाक्य तक ही प्राप्त होती है । उम्बेक की व्याख्या ने भावना-विवेक को-जिसे एक निबन्ध कहा जा सकता है-एक ग्रन्थ का रूप लिया और उसकी गभीरताओं को अपनी विस्तृत विवेचनाओं के कारण सरल और सुगम बना दिया-इसमें कोई शक्य नहीं है । इसका प्रकाशन प्रिंसेज और वेल्स सरस्वती भवन टेम्प्ट सीरीज से स्वर्गीय श्री गगानायमा के संपादकत्व में हुआ है । आचार्य भट्ट की अनेक कारिकाओं<sup>१</sup> को इसमें उद्धृत किया गया है-और उनसे अपने सिद्धान्तों का समर्थन प्राप्त किया है । श्लोकवार्तिक का तात्पर्य टीका के साथ मद्रास विश्वविद्यालय संस्कृत सीरीज से प्रकाशन हुआ है । यह व्याख्या अत्यन्त सक्षिप्त, विवेचनात्मक और सरल है । आवश्यक विषयों पर विस्तार से प्रकाश डाला गया है एवं गभीर विषयों को सुगम बनाने का प्रयत्न किया है-जिसमें इसे पर्याप्त सफलता मिली है । इसमें अनेक अपने पूर्वकालीन विद्वानों<sup>२</sup> एवं उनके सिद्धान्तों का उल्लेख है । भिन्न भिन्न प्रमणों में यह

१-सत्कार्यवाक्य ( ४८ )

२-कारणगुणप्रक्रमेण कार्ये गुणारम्भ ( ४९ )

३-प्रामाण्य नाम परिच्छेदालम्बिका शक्ति<sup>३</sup>

४-बोधकत्व नाम प्रामाण्यम् ( ५० )

५-बोधात्मकत्वमात्र प्रामाण्यम् ( ५० )

६-श्रोत्रवृत्तिरेव शब्द समीप गच्छति

आदि विख्यात मतव्या की दृढ़ता के साथ प्रवहेलना करता है । इन दोनों व्याख्याओं के आधार पर हम उम्बेक को एक सफल व्याख्याकार कह सकते हैं ।

१-भावना-विवेक- २७ व ८५ पृष्ठ

२-साख्यनायक माधव ( पेन-११२ ) वृत्तिभार और उपपर्य ( १२३ ) विशाखित ( १८२ ) अश्वमेधश्रुति ( १८ ) मैत्राचार्य ( १९ ) एतद्दिग्गजा आदि ।

उम्बेक के जीवन के सवन्ध में अनेक विचार धाराएँ प्रचलित हैं । विद्यार्णव कृत शकर-दिग्विजय ( ७-११ से ११७ ) में मडन मिश्र और उम्बेक को एक व्यक्ति सिद्ध किया गया है, एव उम्बेक ही का प्रचलित नाम मडन<sup>१</sup> बताया है । प्रथमूष भगवत् ने इसके अतिरिक्त ही भवभूति<sup>२</sup> और उम्बेक की अभिन्नता प्रतिपादित की है—इसके समर्थन में उन्हे एक आधार मिलता है कि श्लोकरार्तिक में भी भवभूति का वही प्रसिद्ध मंगलाचरण यों के यों उद्धृत है । परन्तु ये दोनों ही तथ्य विश्वसनीय नहीं हैं । शकर-दिग्विजय में अनेक घटनायें अतिरजित हैं एव उसकी प्रामाणिकता निर्विवाद नहीं है । भायना-विवेक के लेखक मडन मिश्र और व्याख्याकार उम्बेक में अनेक स्थानों पर मतभेद है । उम्बेक पृष्ठ १७-२८-६३-७७-८१-८२ पर अपने स्वतंत्र विचार एव समति प्रदर्शित<sup>३</sup> करता है—जिससे शास्त्रीय दृष्टि से इन दोनों की भिन्नता प्रमाणित हो जाती है । उम्बेक और भवभूति को एकता को भी यही स्थिति है । न्यायरत्नमाला के प्राक्कथन ( पृ० ३ ) में श्री रामस्वामी शास्त्री ने इन दोनों की एकता को पुष्ट किया है । चित्सुखाचार्य<sup>४</sup> ने एक ही स्थान पर भवभूति और उम्बेक दोनों का उल्लेख किया है—नो इनका पार्थक्य सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है । रहा प्रश्न मंगल को एकता का—ग्रह

१—अथ च पन्था यदि ते प्रकाश्य, सुधीश्वरो मडनमिश्ररामा ।

दिगन्तविश्रातयशो विजेषो यस्मिञ्जिते सर्वमिदं जितं स्यात् ॥

उम्बेकइदंभिहितस्य हि तस्य लोकै-स्म्यातवा खगलैरभिज्ञमान इत्यादि ।

२—भवभूतिउम्बेक ( चित्सुखी व्याख्या पृ २५६ वि स प्रे )

३—(A) मडनमिश्र-ननु व्योम्नोऽप्यस्यत्वाद्वायुवनस्पतिसंयोगवत्तत्वं संयोगविभागानाम्  
( मूल २८ पृ )

उम्बेक (B) वायुवनस्पतिसंयोगानामिति क्वचित्पाठः ।

क्वचित्च वायुवनस्पतिसंयोगवदिति, स साधुरेव । ( व्या० २८ )

C ज्ञानभ्युपगमात् इति क्वचित्पाठ । अतश्चिचयनत्वादिति क्वचित्पाठ ( व्या ८ )

४—न हि पुराप्त एव सलाटकादिप्रबन्धविरचनमात्रेणाप्तो भवति भवभूति,

उक्तं चैतदुम्बेकेन । ( चित्सुखी-२६५ पृ )

कोई मौलिक आधार नहीं है। प्रकाशक अथवा संपादक अथवा उपलब्ध ग्रन्थ अथवा पद्य को भी यथा-स्थान रख सकते हैं। अतः एव यह स्पष्ट है कि उम्बेक मंडन मिश्र और भद्रभूति से अतिरिक्त एक स्वतंत्र विचारक था—यहो सिद्ध करना इस प्रसंग के लिए पर्याप्त है।

### ३—वाचस्पति मिश्र

मीमांसक संप्रदाय का यह सबसे पहला व्यक्ति है—जिसे चाङ्मय की विभिन्न धाराओं पर समान अधिकार है। कहीं वह एक कट्टर वेदान्ता के रूप में, कहीं मारय-नो कहीं विचार शास्त्री के रूप में हमारे समक्ष प्रस्तुत होता है। इन सभी रूपों में उसका व्यक्तित्व निखरा हुआ रहता है और वह अपना एक निजी छाप इन सब पर छोड़ जाता है। हमको समालोचना-शक्ति प्रौढ़, विचारधारा स्पष्ट एवं तर्क-प्रणाली अभेद्य है। वह प्रत्येक दर्शन पर अपने स्वतंत्र विचार रखता है—इसीलिए उसे “सर्वतन्त्र-स्वतन्त्र” इस गौरवास्पद उपाधि से विद्वत्परंपरा ने सम्मानित किया है।

वाचस्पति के जीवन के सन्न्ध में हमें कतिपय सचेत उसकी स्वयं की रचनाओं से प्राप्त होते हैं। शकर भाष्य के प्रसिद्ध व्याख्यान ‘भामती’ ने अन्त में वह अपने परिचय के लिए एक पद्य लिखता है—

नृपातराणा मनसाप्यगम्या, भ्रक्षेपमात्रेण चकार कीर्तिम् ।  
 नार्तस्तरासारमुपूरितार्थः, सार्थस्वयं शास्त्रविचक्षणश्च ॥ १ ॥  
 नरेश्वरा यच्चरितानुकारमिच्छन्ति कर्तुं न च पारयन्ति ।  
 तस्मिन् महीप महनीयकीर्तौ श्रीमन्मृगेऽकारि मया निबन्धः ॥ २ ॥

अर्थात् “अन्य राजा महाराजा जिसकी मन तक से भी कल्पना नहीं कर सकते—इस प्रकार की कीर्ति जिसने सहज ही प्राप्त की। जिसके भंडार स्वर्ण से परिपूर्ण हैं और जो स्वयं एक अधिष्ठित विद्वान् है। राजा जिसके चरित्र का अनुकरण करना चाहते हैं—किन्तु कर नहीं पाते।

इस प्रकार के कीर्तिशाली राजा नृग को मैं यह ग्रंथ अर्पण करता हूँ ।  
इससे यह तो प्रत्यक्ष सिद्ध हो जाता है कि नृग नाम के राजा के साथ  
वाचस्पति का घनिष्ठ सवन्ध था । जितनी श्रद्धा रीतिकालीन परंपरा पर  
अपने शासक के प्रति उपर्युक्त वाक्यों में इस महापुरुष ने व्यक्त की है—  
उमसे तो यह भी विदित होता है कि यह उसका आश्रयदाता हो ।  
ऐतिहासिक मंतव्य नृग को मिथिला का शासक बताते हैं—जिसने  
मिथिला पर कर्नाटक के राजा नान्यदेव ( १०१६ ई० ) से पूर्व शासन  
किया । इसी प्रकार विख्यात बौद्ध तार्किक रत्न-कीर्ति ने—जो कि अपोह-  
सिद्धि और क्षणभंगसिद्धि का लेखक है—अपनी<sup>१</sup> रचना में त्रिलोचन  
और वाचस्पति का उल्लेख किया है । इतिवृत्त के आचार्य महामहोपाध्याय  
हर प्रसाद शास्त्री ने रत्न कीर्ति का काल ६८३ ई० से पूर्व निश्चित  
किया है । रत्न कीर्ति के काल तक वाचस्पति और त्रिलोचन ने अतिशय  
प्रतिष्ठा तक प्राप्त करली थी—जिससे उन्हें उल्लेखनीयता मिल सकी । इस  
आधार पर हम वाचस्पति का काल नवम शताब्दी मान सकते हैं—उसने  
स्वयं एक स्थान पर अपनी एक<sup>२</sup> रचना को ८६८ वि. अर्थात् ८४१ ई० की  
कृति कहा है—इसकी मैथिलता तो स्वतः सिद्ध है ही है ।

इसकी पुष्टि में हमें अन्य भी सहायताएँ प्राप्त होती हैं । तत्त्व-  
चिन्तामणि के लेखक गगेशोपाध्याय अपने ग्रंथ में वाचस्पति का उल्लेख  
करते हैं । श्रीहर्म के खडनखडखाय के दूषणों का खडन करने के उद्देश्य  
से वाचस्पति ने 'खडनोद्धार' नामक ग्रंथ लिखा—ऐसी भी किंवदन्ती है—  
जिससे भी इसकी हर्म की अपेक्षा अर्वाचोन्मता स्पष्ट होती है ।

काल के अतिरिक्त उसके व्यक्तिगत जीवन के सवन्ध में हम इतना  
ही जान पाये हैं कि इसके कोई सतान न था—अपनी पत्नी की स्मृति में  
ही इसने शाकर भाष्य की व्याख्या का नाम "भामती" रखा ।

१—क्षणभंगसिद्धि ( पृ० ५८ )

२—न्यायसूचनियन्त्र

न्यायकणिका, साख्यतत्त्वकौमुदी भामती, तत्त्वचिन्दु इसकी विख्यात रचनाएँ हैं। उसने स्वयं एक<sup>१</sup> पद्य में इस ओर संकेत किया है। कर्तिपय विद्वानों का मानना है कि न्यायप्रार्तिक, तात्पर्यपरिशुद्धि, न्यायसूचि निबन्ध और योग-भाष्य विवृति भी इसकी अन्य रचनाएँ हैं। न्यायकणिका मीमांसा का प्रसिद्ध ग्रंथ है—जो मडन मिश्र के विधिविवेक की अधिकृत व्याख्या है—जिसमें वाचस्पति की विद्वत्ता की स्पष्ट छाप है। परमेश्वर नामक विद्वान् ने इसको टीका की है। भामती वेदान्त दर्शन का एक माननीय ग्रंथ है—जो शाकरभाष्य का व्याख्यान है। साख्यतत्त्व कौमुदी कपिल के सिद्धान्तों की व्याख्या है—जिस पर श्री यशोधर ने सारयत्त्वप्रभाकर नाटक टीका एवं तारानाथ शर्मा ने विवृति की है। तत्त्वचिन्दु उसकी स्वतंत्र रचना है—जिसमें शाब्दबोध के प्रकारों का विश्लेषण है।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है—वाचस्पति, एक अधिकृत व्याख्याता है—उसकी अधिकतर रचनाएँ यद्यपि टीका के रूप में हैं, फिर भी उनमें हम उसकी विचारस्वतंत्रता का दर्शन करते हैं। उसकी भाषा अत्यन्त प्रौढ़, प्राञ्जल और प्रभावशाली है। उसकी प्रतिपादनशैली में एक प्रकार की दृढ़ता है—जिसमें शास्त्रीय संपत्ति का अद्वितीय पुट है। जिस ओर उसकी लेखनी पदार्पण करती है—उधर ही सफलताएँ उसके समक्ष नतमस्तक रहती हैं। भामती में यह एक आन्तरिक वेदाती है—जो वेदान्त से टकराने वाले मीमांसा<sup>२</sup> आदि अन्य सिद्धान्तों का दृढ़ता के साथ खंडन करता है। सारयत्त्व<sup>३</sup> कौमुदी में यह एक सारयविचारक बन कर

१—यन्नायकणिकातरवैश्वमीत्रातत्त्वविदुभिः ।

यन्नायसाख्ययोगिनां वेदान्तानां निरन्तरा ॥ भामती ॥

२—बलकृष्ण-संस्मरण २३० पृ० ।

३—कपिलाय महागुणये

शिष्याय तस्य चागुणये ।

पद्मशित्ताय परमेश्वर-

आता है और अन्य मन्त्रव्यों का पूर्ण निराकरण करता है। यह इस दिशा में अपने पथ—प्रदर्शन करने वाले आचार्यों के प्रति अगाध श्रद्धा व्यक्त कहेराता। निचार—शास्त्र के इतिहास में इन्हीं सन विशेषताओं के आधार पर इसका नाम स्वर्णचरों में उल्लिखित है।

## ४—देव स्वामी

प्रपञ्च-हृदय में शानरभाष्य की व्याख्याकार के रूप में देवस्वामी का उल्लेख हुआ है। ऐसा भी अनुमान किया जाता है कि इसने मकरपण्ड पर भी लिखा—इसकी एक प्रति भा-पुस्तकालय में सुरक्षित है? किन्तु इसकी वास्तविकता पर विश्वास नहीं है। इसने जैमिनि के १६ परिच्छेदों को व्याख्या भी की। प्रपञ्च हृदय का काल ११ वीं शताब्दी निश्चित है—उसके आधार पर देव स्वामी का काल इससे पूर्व अनुमानित किया जा सकता है—इससे अधिक हम इस विषय में कुछ नहीं जान पाये।

## ५—सुचरित मिश्र

यह श्लोकवार्तिक का एक विख्यात व्याख्याकार है। यह मिथिला का रहने वाला था। काशिका का कुछ अश त्रिवेन्द्रम् संस्कृत सीरीज से प्रकाशित हो चुका है—उसकी एक प्रति बनारस सरस्वती—भवन, पुस्तकालय में उपलब्ध है—निम्नमें रचना—समय के रूप में स० १५०७ अर्थात् ई० सन् १४५० का उल्लेख हुआ है। शास्त्रदीपिका के व्याख्याकार श्री रामकृष्ण<sup>१</sup> भट्ट वा प्रत्यग्रूप भगवान् ( १४०० सन् वेदान्तदेशि काचार्य १३ वीं शताब्दी ) ने सुचरित मिश्र और उसके पथ का उल्लेख किया है। इन सन आधारों पर हम १२ वीं शताब्दी को इसका काल निर्धारित कर सकते हैं।

काशिका एक अधिहृत व्याख्या है—नो सरल, सुगम एवं विवेचनात्मक है। वहीं कहीं पर तो यह पार्थसारथि मिश्र की न्यायरत्नाकर



से भी अधिक सुग्राह्य हो गई है । न्यायरत्नाकर की अपेक्षा यह अत्यन्त विस्तृत भी है । इसके अतिरिक्त श्री रामरुष्ण<sup>१</sup> ने अपनी सिद्धान्त-चन्द्रिका में कुमारिल के अनुसार विधि-विचार नामक ग्रन्थ-कर्ता के रूप में भी सुचरित मिश्र का उल्लेख किया है, किन्तु कोई प्रति अब तक इसकी उपलब्ध नहीं हो सकी है । यदि यह कथन सत्य है, तो “विधि-विचार” इसकी दूसरी रचना होनी चाहिए ।

## ६-महान् पार्थसारथि मिश्र

मीमांसा-दर्शन के इतिहास में पार्थसारथि का एक महत्त्वपूर्ण स्थान है । विशेषकर भट्ट-परंपरा को मीमांसा को अन्य धाराओं की अपेक्षा, महत्त्व, प्राप्ति और श्रायिता प्राप्त करने का श्रेय इसी महामना को है । प्रभाकर यद्यपि महान् विचक्षण एवं विलक्षण विचारक थे, उसको युक्तियाँ सर्वथा अभेद्य थी, उसके विचारों की गति अप्रतिहत थी-उसका वैदुष्य चरम सीमा तक पहुँचा हुआ था-उसकी उद्भासना-शक्ति पर्याप्त मात्रा में उभरी हुई थी, उसकी समीक्षा-शक्ति अतिशय गतिशील थी-उसके सिद्धान्त इदं भित्ति पर आधारित थे—फिर भी उसका संप्रदाय भट्ट की परंपरा के सामने प्रभावशाली क्यों नहीं बन सका ? इस महान् समस्या का एक मात्र हल पार्थसारथि मिश्र है । भट्ट को इस प्रकार के शक्तिशाली अनुयायी मिले—जिनने उसकी परंपरा को दृढमूल बना दिया । प्रभाकर इस दिशा में इतना सौभाग्यशाली नहीं था । इस दृष्टिकोण से यदि पार्थसारथि को भट्ट-परंपरा की आधारशिला कहा जाये—तो कोई अत्युक्ति नहीं । इससे पार्थसारथि के महत्त्व और स्थान का सापेक्षिक अनुभव हो सकता है ।

यद्यपि इससे पूर्व इस परंपरा में महान् मिश्र और याचस्पति जैसे पूर्ण लेखक हो चुके थे, फिर भी पार्थसारथि का पदार्पण

अपने निजी अस्तित्व और महत्त्व को लेकर हुआ। इनमें वाचस्पति सर्वतन्त्रस्वतन्त्र थे एवं दर्शन की सभी धाराओं पर उनका अधिकार था, यह पहले ही प्रतिपादित किया जा चुका है। मीमांसा के साथ साथ अन्य दर्शनों पर भी उनसे लिखा। महान मिश्र ने भी एक ऐतिहासिक व्यक्तित्व स्थापित किया। पर पार्थसारथि ने इन दोनों का ही नहीं, अपितु भट्ट के बाद अपनी परंपरा के सभी विचारकों का अतिक्रमण कर एक नवीन नेतृत्व स्थापित किया। यहाँ से भट्ट के सिद्धान्तों का सारा उत्तरदायित्व इस महापुरुष के कंधों पर पड़ा एवं बड़े गौरव की बात है कि उसको इसने बड़ी क्षमता और विद्वत्ता के साथ वहन किया। उसे इस ओर आशातीत सफलता मिली और यह एक युगप्रवर्तक बन गया।

### व्यापक अध्ययन और वैदुष्य

पार्थसारथि भारतीय दर्शन के क्षेत्र में एक महान् क्रान्तिकारी लेखक हुआ—इसमें कोई संशय नहीं है। उसने अपने सिद्धान्तों को बड़ी दृढ़ता एवं मौलिकता के साथ विद्वत्समाज के समक्ष रखा एवं अपने अनन्तर कालीन साहित्य पर अपने व्यक्तित्व की अमिट छाप लगा दी। जैसा कि उसके ग्रन्थ के कतिपय उद्धरणों से विदित होता है—इसने अपने पिता यज्ञात्मा से संपूर्ण शास्त्रों की शिक्षा ग्रहण की। यह यज्ञात्मा तत्कालीन दार्शनिक विद्वानों में प्रमुख था और वह अपने जीवन काल में ही अतिशय ख्याति व प्रतिष्ठा प्राप्त कर चुका था। इसके अतिरिक्त पार्थसारथि के गुरु के रूप में और किसी विद्वान् को सौभाग्य प्राप्त नहीं हो सका व न ऐसा कहीं उल्लेख ही है। यहो एक ऐसा सफेद है—जो पार्थसारथि के जीवन के सबंध में उसकी रचनाओं से प्राप्त होता है। इसके ग्रन्थों में उसका व्यापक अध्ययन और वैदुष्य कूट कूट कर भरा हुआ है। वाचस्पति की तरह यह भी सर्वतन्त्रस्वतन्त्र था एवं दर्शन का संपूर्ण धाराओं पर ही इसे अधिकार था, किन्तु इसने मीमांसा के अतिरिक्त अन्य दर्शनों पर उसकी तरह

मत में एक पृथक् वस्तु हैं । यह जाति <sup>१</sup> और व्यक्ति एव अवयव और अवयवी <sup>२</sup> में भिन्नाभिन्नत्व सवन्व की स्थापना करता है । इस प्रकार के एक नहीं, अपितु अनेक <sup>३</sup> नवीन मतव्य इस मीमांसा के महारथी ने स्थिर किये हैं—जिनकी गणना नहीं की जा सकती ।

यद्यपि इन सप्त चेतो में इससे पहले भी कतिपय संकेत आ शब्द और भट्ट के द्वारा दिये जा चुके थे, किन्तु वे कहीं कहीं अतिशय मात्र में अस्पष्ट, सन्निप्त एव अनिश्चित से थे । यदि कुछ एक व्यवस्थित भी किये जा चुके थे, तो भी अन्य विमर्शित दार्शनिकों ने उनका छहन कर उन्हें प्रभावहीन बनाने में कोई कमी न रखी थी । ऐसी अवस्था में उन सभी सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण कर उन्हें स्थिर करने का साधु उत्तरदायित्व इसे वहन करना पड़ा । जो सन्निप्त और अस्पष्ट थे—उनका विश्लेषण किया गया एव जो अनिश्चित से थे, उन्हें निश्चितता प्रदान की गई । दर्शन के जिन कई सूक्ष्म अंगों एव संबंधों पर प्रकाश नहीं डाला गया था—उन्हें भी प्रकाश में लाया गया । इन सप्त आधाराओं से यह निर्विवाद प्रमाणित हो जाता है कि पार्थसारथि ने मीमांसा को क्या देन दी और यदि वह नहीं होता तो, इसके मतव्यों की क्या दशा होती ? उसे यदि इन मीमांसा के सिद्धान्तों, वेद को महत्ताओं और विशेषतः भट्ट की नीतियों का सरलक कहें तो कोई अनुचित नहीं । यह सब उसके व्यापक अध्ययन और पैदुष्य ही का प्रताप है ।

### उसकी रचनायें

मीमांसा-दर्शन पर उसकी चार रचनायें हमें प्राप्त होती हैं—जिनमें दो कुमारिल के धार्मिक की व्याख्यायें हैं एव शेष दो मौलिक रचनायें हैं । १—न्यायरत्नमाला, २—तत्त्वरत्न, ३—शान्त्रदीपिका,

१—( १०० )

२—( १०६-७ )

३—१०३, १०४, १३६, आदि आदि विशेषतो इष्टम् ।

४—न्यायरत्नाकर । न्यायरत्न-माला—उसको सबसे पहली रचना प्रतीत होती हैं क्योंकि उसकी शेष रचनाओं में इसका उल्लेख<sup>१</sup> पाया जाता है । प्रकृत ग्रन्थ में भट्ट और प्रभाकर के विवादास्पद विषयों का प्रस्तावन कर उन पर ताकिक समाप्ति की गई है—व प्रभाकर के मतों का पूर्णश खंडन किया गया है । ऐसा करते हुए श्री मिश्र ने शका एव विवादप्रत विषयों का विश्लेषण आवश्यक माना है । प्राय मोमासा के प्रधान विषयों पर स्वतंत्र रूप से इस ग्रन्थ में प्रकाश डाला गया है । प्रथम अध्याय में अभ्ययन विधि पर ४३ श्लोक हैं—जिसकी भाषा प्रौढ, प्राञ्जल और प्रवाहशील है । पहले कारिकाके रूप में सक्षिप्त रूप में पूर्व एवं उत्तर पक्ष निहित कर पुन विस्तारश उनका व्याख्या की गई है । द्वितीय अध्याय में स्वतः प्रामाण्य का निर्णय है—इसको स्थापना मोमासा के इतिहास में एक अनिवार्य महत्त्व रखती है । प्रामाण्य की स्वतस्त्व परतस्त्व एव उभयतस्त्व प्रणालियों पर आदिकाल से ही भिन्न भिन्न दाशेनिकों ने मतमतांतर रहे हैं । श्री मिश्र ने उन सभी मतों को यद्वा उपस्थित कर उन्हें समालोचना की कसौटी पर परखा है और स्वतः प्रामाण्य की स्थापना की है । इतनी श्रेष्ठ विवेचना से रूपत्र इस विषय पर अन्य कोई ग्रन्थ प्राप्त नहीं है । विधि निर्णय, व्याप्ति नित्यकाम्यविवेक आदि इसके अतिरिक्त विषय हैं । इन सब विषयों पर पार्थसारथि ने अपने मौलिक विचार व्यंग्यपूर्ण शैली में अभिव्यक्त किये हैं । महान भिन्न के विधि विवेक से इसमें अनेक उद्धरण लिये गये हैं—ए५ विवरणकार और निवचनकारों<sup>२</sup> का भी स्मरण किया गया है—जिससे इन दोनों की भिन्नता<sup>३</sup> प्रमणित होती है । तन्त्रभाष्य के लेखक १८ वीं शताब्दी के श्री रामानुजाचार्य

१—A—शास्त्र दोषिका—११, २, ४६७ पृष्ठ ६

B—तत्परल—१७३

C—न्यायरत्नाकर ३५०

२—न्यायरत्नमाला १४७

३—१४८

ने नायकरत्न के नाम से इसकी व्याख्या लिखी है—जो पार्थसारथि के प्रौढ विचारा को समझाने में परम सहायक है। साराशत प्रस्तुत ग्रन्थ में लेखक ने प्रथम मोमांसा के १० अध्यायों के मतव्योंका सक्षेपण विवरण दिया है और भट्ट व प्रभाकर का पारस्परिक द्वन्द्व बतलाया है। इसके प्रत्येक विषय की विवेचना करते समय उसका यह लक्ष्य रहा है कि मोमांसा प्रणाली दर्शन की विविध प्रणालियों में एक प्रमुख स्थान रखती है एवं अन्य प्रणालियों से किसी भी तरह पिछड़ी हुई नहीं है।

तत्ररत्न उसका दूसरा ग्रन्थ है, जो कुमारिल की टुप्टीका की व्याख्या है। टुप्टीका शायद भाष्य के अंतिम नौ अध्यायों का व्याख्यान है। इसका प्रकाशन सरस्वती भवन बनारस से स्वर्गीय श्रद्धेय डा० गंगाधर अथर्वशील के संपादकत्व में हुआ है। इस ग्रन्थ में श्री मिश्र ने टुप्टीका से भी बड़ कर शायद रामो के भाष्य का विस्तार से विश्लेषण किया क्योंकि अत्यन्त सक्षिप्त होने के कारण टुप्टीका उसे समझने में असफल रही। यह ग्रन्थ न्यायरत्नमाला<sup>१</sup> से पश्चात् लिखा गया, पृष्ठ में नहीं ऐसा—कि श्री राम-स्वामी ने शास्त्री ने तत्त्वविन्दु<sup>२</sup> की भूमिका में लिखा है। इसमें भी श्री मिश्र ने प्रभाकर द्वारा प्रस्तावित परिवर्तन का उल्लेख व खंडन किया है। इसको भाषा और शैली अत्यन्त सुगम, सरल और उपादेय है। मीमांसा के प्रत्येक विद्यार्थी के लिए इसका पठन पाठन आवश्यक है।

उसकी तीसरी रचना शास्त्रदीपिका है—जिसके आधार पर इसे मीमांसा दर्शन का केसरी कहा जाता है। अपने इसी ग्रन्थ से उसने पूर्व मीमांसा शास्त्र में अमरकीर्ति प्राप्त की। भारतवर्ष के प्रत्येक विद्यालय द्वारा यह ग्रन्थ पाठ्य-पुस्तक के रूप में संमानित है। इसके

१—इति न्यायरत्नमालायां दक्षितम् ( तत्ररत्न ५, १ )

अध्ययन के बिना पूर्व मीमांसा का अधिकृत ज्ञान असंभव है । यह जैमिनि के सूत्रों पर अधिकरण-क्रमानुसार व्याख्या है । मीमांसा की भट्ट-परपरा का यही सबसे पहला कमवद्ध ग्रन्थ है । भट्ट के संपूर्ण सिद्धान्तों का तो यह एक अग्ररत्न है । ११ वीं शताब्दी में पूर्व मीमांसा को जो महनीयता का प्राप्त हुई—प्रस्तुत ग्रन्थ ही उसका एक मात्र जन्मदाता है । इसका प्रत्येक अधिकरण एक विचारशाला है—जिसके पाँचों अंगों को पृथक् पृथक् विश्लिष्ट कर के विषय को और भी अधिक उपादेय बना दिया है । प्रत्येक अधिकरण के प्रारम्भ में वह संपूर्ण अधिकरण का सारांश कुछ पंक्तियों में प्रस्तुत करता है एवं फिर उसका प्रौढ और प्राजल गद्य में विश्लेषण करता है ।

आधुनिक काल के सभी प्रख्यात लेखकों ने इसकी व्याख्याएँ कीं । सोमनाथ, अण्णय्यदीक्षित, शंकर भट्ट, राजचूड़ामणि दीक्षित एवं अन्य प्रमुख विद्वानों ने इसकी व्याख्या कर स्वयं को सौभाग्यशाली माना । इसी से इस ग्रन्थ की प्रधानता और विद्वानों में मिद्ध लोकप्रियता को उद्घोषणा हो जाती है । एक प्रकार से इस ग्रन्थ ने अपनी पूर्व की रचनाओं का महत्त्व प्रभावहीन सा कर दिया एवं अनन्तरकालीन ग्रन्थों के लिए यह एक आदर्श और अनुकरणीय ग्रन्थ बन गया । यही एक ऐसा ग्रन्थ है—जिसके एक मात्र अध्ययन से मीमांसा के संपूर्ण अंगों का परिज्ञान हो सकता है । विशेषतः भट्ट को ज्ञानधाराओं का तो यह भाङ्गागार ही है ।

कुमारिल और शंकर स्वामी जैसे विशिष्ट विचार शास्त्रियों के विस्तृत विवेचन के पश्चात् भी श्री मित्र को इस दिशा में प्रवृत्त होना पड़ा—इसके दो लक्ष्य हैं । १—प्रथम प्रभाकर के मतों का रखन—जो कि उस काल तक पर्याप्त मात्रा में प्रगतिशील हो चले थे । २—भाष्य और

१—विषयो विशयस्त्वेव पूर्ववदस्तथोत्तर ।

प्रयोजनञ्च पक्षाग प्राञ्चोऽधिकरणं विदुः ॥

वातिक के सूत्रों की विस्तृत व्याख्या कर उन्हें सुव्यवस्थित एवं सुसंगठित करना था। अपने इन दोनों उद्देश्यों को पूर्ति में भाषपत्त के रूप में उसके प्रगाढ़ दैर्घ्य व कलापत्त के रूप में उसकी अधिकरण-व्यवस्थाने पूर्ण सहायता दी। पार्थसारथि हो दार्शनिक क्षेत्र में अधिकरण-पद्धति का जन्मदाता है—और उसका श्री गणेश इसी ग्रन्थ से हुआ है। उसी इस प्रणाली का धँकटनाथ, माधवाचार्य, गंगा मठ एवं रंगदेव ने हो नहीं, अपितु विपरीत दार्शनिकों ने भी अनुकरण किया। इससे पूर्व जैमिनि के सूत्रों पर सूक्ष्म एवं शृंगलानक्ष व्याख्याएं प्रभाकर, कुमारिल और शबर स्वामी के द्वारा की जा चुका थी—किन्तु पार्थसारथि ने इस पद्धति में आमूलचूड़ परिवर्तन कर दिया। उसने सूत्रविशेष के प्रत्येक अधिकरण पर नवीन प्रणाली से विवेचन प्रारम्भ किया—जिसमें आवश्यकतानुसार अन्य सूत्रों की भी चर्चा की गई। यही प्रकार अधिक लोकप्रिय हुआ और सभी विचारशास्त्रियों ने इसके महत्त्व को शिरोधार्य किया। दोनों मतों ने ही इसे उगादय माना। मय से पहले इसका प्रयोग प्रभाकरमन के अनुयायी भवनाथ ने न्याय-विवेक में किया है। यह पार्थसारथि का समकालीन प्रतीत होता है। अस्तु, चाहे कुछ भी हो—किन्तु यह निर्विवाद है कि शास्त्रदीपिका ही इस प्रणाली का प्रथम श्रेष्ठ ग्रन्थ है—जो भाषा, शैली, प्रतिपादन और विषय सभी दृष्टियों से अपना एक महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है।

तर्कपाद शास्त्रदीपिका का प्रथम पाद है—जो अपनी श्रद्धा के कारण विख्यात है। इसमें दर्शन की बौद्ध, न्याय, वैशेषिक, बौद्ध और प्रभाकर आदि धाराओं का प्रस्तावन कर उनका सङ्गठन किया गया है। कुमारिल और शबर स्वामी के मतों का समर्थन उसका लक्ष्य रहा है। ऐसा करते समय उसे पद पद पर यह ध्यान रखा है कि मीमांसा के दार्शनिक मतव्य किसी अन्य दर्शन के समान न बन हो जायें। आमवाद, मोक्षवाद, सृष्टि, ईश्वर जैसे अगाध और गभीर विषयों पर श्री मिश्र ने पांडित्यपूर्ण ढंग से प्रकाश डाला है और यह

विवेचन इतना पूर्ण हो गया है कि भट्ट-परपराके अनन्तरकालीन लेखकों के लिए इन विषयों पर थोड़ी सी भी लिखने की आवश्यकता न रही। यही कारण है कि ११ वीं शताब्दी के पश्चात् तर्कपाद पर किसी ने भी विस्तृत व्याख्या नहीं की। यही मीमांसा के दार्शनिक सिद्धान्तों की पृष्ठभूमि है।

प्रथम का जोप भाग गभीर और विवेचनात्मक है। प्रसंगश अन्य शास्त्रों के उद्धरणों ने ग्रन्थ को सर्वांगपूर्ण बना दिया है। सत्तेषु मे पार्थसारथि के वैदुष्य और मीमांसा के सागर के रूप में यह ग्रन्थ भारतीय वाङ्मय के इतिहास में अपना सदा संमान्य स्थान रखेगा। श्री भिन्न की कीर्ति का यह एक अमर प्रतीक है—जो उसे सरस्वती का वरद पुत्र सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। इसकी निम्नलिखित व्याख्याएँ उपलब्ध हैं—

१—सोमनाथ	मयूखमालिका
२—अप्पय्यदोक्षित	मयूखावलि
३—राजचूडामणि	कपूर्ववर्तिका
४—दिनकर भट्ट	व्याख्या
५—यह्ननारायण	प्रभामङ्गल
६—अनुभवानन्द यति	प्रभामङ्गल
७—चपकनाथ	प्रकाश
८—वैद्यनाथ	प्रभा
९—रामकृष्ण	सिद्धान्तचन्द्रिका

(तर्कपाद पर युक्तिरत्नेहप्रपूरणी और गूढार्थ विवरण)

१०—शंकर भट्ट	प्रकाश
११—कमलाकर भट्ट	ध्यालोक
१२—नारायण भट्ट	व्याख्या



१३—भीमाचार्य

व्याख्या

१४—सुदर्शनाचार्य (तर्कपाद तक) प्रकाश

इनमें सबमें प्राचीन रामकृष्ण की है—जैसा कि उसने स्पष्ट न उल्लेख किया है—

न शास्त्रदीपिका टीका, कृता केनापि सूरिणा ।

तदपूर्वाव्वसचारी, नोपहास्य स्खलन्नपि ॥

प्रथम होने पर भी यह सरल, विस्तृत और विवेचनात्मक है। मयूसमालिना, सिद्धांतचन्द्रिका एवं गूढार्थविवरण के साथ इस ग्रंथ के अनेक संस्करण निकल चुके हैं—और गद्दी पठनपाठन प्रणाली में प्रचलित है। ग्रन्थ का प्रथम संस्करण ई० जे० लजारस एण्ड कम्पनी ने मूल रूप में म० म० प्रो० राममिश्र शास्त्री के संपादकत्व में सुन्दर टिप्पणियों एवं प्राक्कथन के साथ प्रकाशित किया—इसके अनंतर डा० और व्याख्याएँ निर्णयसागर प्रेस ने निकालीं। कुछ संवत्सरां से पहले तर्कपाद तक का एक अंश सुदर्शन की प्रकाश के साथ प्रकाशित हुआ है। सिद्धांतचन्द्रिका का भी यही अंश मुद्रित हुआ है। इनमें प्रकाश अत्यन्त विस्तृत व्याख्या है। व्याख्याकार का इसमें यह उद्देश्य रहा है कि कुमारिल और प्रभाकर के मतों में मामूली स्थापित किया जा सके। तर्कपाद के गम्भीर विषयों को समझने एवं मूलग्रंथ को लगाने में यह अत्यन्त उपयोगी है। ये सब व्याख्याएँ शास्त्रदीपिका की महत्ताओं को साक्षी हैं।

ग्रन्थकी चतुर्थ कृत न्यायरत्नाकर-कुमारिल के शैक्षणिक का व्याख्या है—यह अत्यन्त लोकप्रिय सूक्ष्म और सर्वोत्तम है। कुमारिल जैसे विचारक के गम्भीर विषयों को इस व्याख्या ने सरल और सुगम

नोट—राजपूताना विश्वविद्यालय के प्रकाशन विभाग का द्वार ही व्याख्या भी पद्मभिराम शास्त्री के संपादकत्व में दीपनाथ की उभा के साथ शास्त्रदीपिका का प्रकाशन हो रहा है।

बना दिया है । पहले शास्त्रीय और अशास्त्रीय मतों का विवेचन कर पुन कहीं कहीं अपने स्वतन्त्र मन्तव्य भी प्रकाशित किये गये हैं । श्री मिश्र की विद्वत्ता और मौलिकता इस प्रथम में स्पष्टतया झलकती है । इसको भाषा अत्यंत सरल और सुगम है । इसको सच्चा ने सुचरित मिश्र और उन्वेक की व्याख्याओं को प्रभावहीन कर दिया । इस ग्रन्थ से हम निम्न निर्णयों पर पहुँचते हैं—

१—भट्टमिश्र कुमारिल से पहले हुआ—जो कि शावर भाष्य का वृत्तिकार था । २—भट्टमिश्र के विचारों के विरुद्ध कुमारिल ने मीमांसा के रूढ़िवादी मत को पुन स्थापित करने का प्रयत्न किया । ३—कुमारिल ने वृहद्भोक्तृका नाम का एक विस्तृत ग्रन्थ लिखा—यह श्लोकर्मात्रिक उसीका सन्नि सस्करण है । इसमें भयदास धर्मरीति मिश्रक एवं दिङ्नाग जैसे बौद्ध विद्वानों का भी उल्लेख हुआ है ।

श्री मिश्र के सभी ग्रन्थों का प्रकाशन देश की गणनीय प्रकाशन-संस्थाओं से संपन्न हुआ है । अनेक व्याख्याताओं ने इनके आधार पर अपनी ख्याति स्थापित की है । यह एक मीमांसा के आकाश का सूर्य है—जिससे इस दर्शन का प्रत्येक भाग प्रकाशमान है ।

## श्री मिश्र की शैली

यह तो पहले ही सिद्ध किया जा चुका है कि पार्थ सारथि ने अधिकरण—पद्धति का अयत्न किया—इससे उसकी शैली को नमोनता और मौलिकता तो स्वतः प्रकाशित हो ही जाती है । इसके साथ साथ उसके सभी ग्रन्थों में सरल, प्रभावपूर्ण और व्यंग्यात्मक प्रणाली का प्रयोग रहा है, वह स्थान स्थान पर प्रसिद्ध लोकोक्तियों और त्रिवर्णियों को उचित स्थित कर विषय को और भी अधिक रोचक बनाने का यत्न करता है । विशेषकर जहाँ अपने पूर्वपक्षों का खंडन करने में इसे विशेष युक्ति एवं शक्ति प्राप्त हो जाती है—वहाँ यह उपहास करने में और भी आगे बढ़ जाता है । कहीं पर यदि शास्त्रीय तर्क प्राप्त नहीं होता, तो भी अपनी इस वाक्पटुता के कारण वह अपने प्रतिपक्षों का मुँह बन्द किये बिना

नहीं रहता । उसके प्रत्येक ग्रन्थ में प्रायः गद्यपद्यात्मक शैली का प्रयोग हुआ है—इसी शैली ने इसके काल से सूत्र और भाष्यों की शैलियों का स्थान ग्रहण किया । श्री रामस्वामी शास्त्री के मतानुसार “इसकी शैली को मंडन, उदयन और विमुक्तात्मा के समान जटिल नहीं कहा जा सकता, तो फिर भी वह वाचस्पति मिश्र और जयन्त भट्ट की शैली के समान रुचिकर और प्रभावोत्पादक नहीं है । उसने इस दिशा में मध्यम मार्ग को ही अपनाया और इसलिए उसके ग्रन्थ पूर्वमीमांसा के विद्यार्थियों को बिना व्याख्या के सहज ही में समझ में नहीं आते ।” मेरो दृष्टि में पाथ सारथि की शैली रुचिकर चाहे न हो, किन्तु प्रभावोत्पादक अवश्य है । उसका एक एक वाक्य अपना पर निजी महत्त्व रखता है । उसकी प्रभावोत्पादकता का ही यह परिणाम है कि पूर्वपक्षी उसके सामने अनेक प्रकारों से मुक जाते हैं । रही बात उसके प्रथों की कठिनता की—उसमें तो केवल शैली का ही दोष नहीं है । उसके साथ साथ विषय की गभीरता और वैदुष्य की अगाधता भी समिलित है और वही जब प्रौढ़ भाषा से शृङ्खलित हो जातो है—वाक्लिप्तता स्वाभाविक है । विषय और भाषा की एकरूपता तो एक प्रकार का गुण है—दोष नहीं । पार्थ सारथि की शैली विषय के अनुरूप है—जहाँ पूर्वपक्षियों को परास्त करते समय उसमें तीव्रता की आवश्यकता होती है—यहाँ उसका प्रवाह गंगा की धारा से भी आगे बढ़ने लगता है । यह नहीं कि विषय कहीं जा रहा है और भाषा कहीं । इसलिए मैं तो पार्थ सारथि की सफलता में उसके वैदुष्य के अतिरिक्त सब से बड़ा हाथ उसकी शैली का मानता हूँ और उसे पार्थ सारथि की अन्य प्रगतियों के समक्ष कहीं भी पिछड़ो हुई नहीं पाता ।

### पार्थ सारथिका जीवन

पार्थ सारथि के सिद्धान्तों की तरह इसके जीवन के सबंध में हम निश्चित तथ्य पर नहीं पहुँच सके हैं । उसके सिद्धान्त जितने प्रकार

में हैं—जीवन उतना ही अस्पष्ट है। उसने प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से ऐसा कोई उल्लेख अपनी रचनाओं में नहीं किया—जिससे हम उससे जन्मस्थान, काल एवं व्यक्तिगत जीवन के सम्बन्ध में कुछ कह सकने हों। जसा कि पहले लिखा जा चुका है—उसने केवल अपने पिता व शिक्षक के रूप में यज्ञात्मा का नाम लिया है। उसने नाम और उपनाम से यह तो निर्विवाद सा प्रतीत होना है कि वह मिथिला का निवासी था। उक्त काल तो सदा से ही समालोचना का विषय रहा है। इस सम्बन्ध में किसी भी निश्चित तथ्य पर पहुँचने के लिए हमें केवल उन पूर्वतम लेखकों पर आधारित रहना पड़ता है—जिनका उल्लेख इसने अपने ग्रंथों में किया है। न्यायमालाकार माधव विद्याण्व, प्रत्यग्रूप भगवन् एवं चिदानन्द पंडित ने श्री मिश्र का नाम उद्धृत किया है। विद्याण्व ईसा की चौदहवीं शताब्दी में हुआ और वह विनयनगर के विद्यार्थ शासक युष्क महोपाधि का दरबारी था, यह भी उनकी न्यायमाला से सिद्ध होता है। चिदानन्द पंडित केवल प्रातः ईसानी १३ वीं शताब्दी में हुआ—जिसने अपने<sup>१</sup> नीतितत्त्वाविमोच में श्री मिश्र को स्मरण किया है। इसके व्याख्याकार<sup>२</sup> परमेश्वर द्वितीय—जिसका काल ईसा की १४ वीं शताब्दी निश्चित किया गया है—न्यायरत्नमाला<sup>३</sup> और शास्त्रदीपिका का काल स्वयं से पूर्व घोषित करता है। प्रत्यग्रूप भगवन् का काल भी १८०० ई० है। इन सब के अतिरिक्त पार्थसारथि की चर्चा हलायुध ने अधिफ मात्रा में की है। अपने मोमासा-शर—सर्वस्व में वह अनेक स्थानों पर न्यायरत्नमाला से साक्षान् उद्धरण लेता है। शास्त्रदीपिका के अनेक उद्धरणों को तो इसने अपने वनाश्रु काम में लिया है। इस ग्रंथ का तृतीयाध्याय चतुर्थपात्रात् भाग प्रकाशित हो गया है एव इसको

१—पांडुलिपि—मन्स सरकार प्राच्य-पुस्तकालय।

२—अनामज्ञै विश्वविद्यालय द्वारा प्रकाशित तबविदु का प्रायश्चयन।

३—एवमेव ज्ञान सन्धारोन्निषाध्या आयमानमशे स्मरणमशान्तरे प्रयत्नमिति  
शास्त्रार्थो न्यायरत्नाकर।

पाण्डुलिपि केवल बंगाल एशियाटिक सोसाइटी के पुस्तकालय में उपलब्ध हैं। यह हलायुध स्वयं को गौण्यसर्वस्व, शैवसर्वस्व व पंडित-सर्वस्व आदि प्रयोगों का भी लेखक बताता है। इसकी पूर्वोक्त रचना से यह तो निर्विवाद सिद्ध हो जाता है कि हलायुध पार्थसारथि से पूर्णतः परिचित था।

यह मीमांसा शास्त्र सर्वस्व और मीमांसा सर्वस्व दोनों एक ही रचनाएँ हैं—जिनका लेखक यह एक ही हलायुध है। हलायुध ने अपने ग्राह्यसर्वस्व में स्वयं को इसका लेखक घोषित किया। डा० वनेश मिश्र ने भी इस तथ्य की पुष्टि की है। पी० वी० पाण्डे ने ११ वीं एवं १२ वीं शताब्दी में तीन हलायुधों की सत्ता प्रमाणित की है। उनमें हमारे प्रातुत विषय का नायक हलायुध बंगाल के राजा लक्ष्मण सेन का धर्माध्यक्ष था—यह उसके स्वयं के वाक्य व ऐतिहासिक आचारों से सिद्ध होता है। इन्हीं महाराज लक्ष्मणमिह ने बंगाल में ११५० से १२०० ई० तक राज्य किया। इनके राज्याभिषेक की तिथि सन ११७८ प्राप्त होती है। हलायुध पहले इन्हीं के आश्रय में राजपटित रहा और पुनः उसे धर्माध्यक्ष विभाग का अध्यक्ष बनाया गया। ऐसी स्थिति में हलायुध के साहित्य निर्माण का काल तो ११५०

१—नामानासर्वस्व गौण्यसर्वस्वम् १ शैवसर्वस्वम् ।

पण्डितसर्वस्वमसौ सर्वस्वं सर्वोपाणम् ॥ (म.स.स. १६)

२—जर्जल-बंगाल रिमार्क सोसाइटी गान्धूम, २० प्रारम्भिक ।

३—ध.श. इ. ३०० पृ. ।

४—वाच्ये स्थापितराजपटित इवेतोऽनुमिम्बाञ्जल-

११७८मिहमदामहानुवद दत्ता नय धौवन ।

६१मै यौवनरोपयोग्यमस्तिनदमापाष्टासादण ।

अमान् लक्ष्मणसेनदेवपुत्रिर्गोमाधिकार ददौ ॥ (भा.स. १८ श्लो.)

५—अष्ट सप्तार (११६८-६९ ई०) का संयुक्तकलाश्रुत

से १२०० तक होना चाहिए, ए० जगन्नि वह पार्थसारथि के सिद्धान्तों का महान् आदर के साथ स्मरण करता है—तो फिर पार्थसारथि का समय उससे कम से कम ५० वर्ष पूर्व तो होना ही चाहिए। इन आधारों पर ११०० ई० सन् न्यूनतम काल के रूप में प्रमाणित होता है।

आदरणीय<sup>१</sup> राम स्वामी शास्त्री को इस इतनी विस्तृत परिधि से सतोप नहीं हो सका और उनने इस दिशा में अधिकतम समय निर्धारण करने का भी प्रयत्न किया। उनने आधुनिक काल के लेखकों में मदन मिश्र, शालिकनाथ मिश्र और वाचस्पति मिश्र को प्रत्यक्ष ४ पर्यंत रूप में श्री मिश्र की रचनाओं में उद्धृत पाया। शालिकनाथ, मदन मिश्र और वाचस्पति मिश्र के मध्य हुआ। उसने अपनी प्रकरण<sup>२</sup> पचिदा एव शृजुबिमला<sup>३</sup> में मदन मिश्र का व वाचस्पति मिश्र ने अपनी न्यायकणिका में उसका (शालिकनाथ) उल्लेख किया है। इसलिए शालिकनाथ का समय ८ वीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध हो सकता है, तो वाचस्पति का ७ वीं शताब्दी का मध्य भाग। वाचस्पति की न्यायकणिका से पार्थसारथि<sup>४</sup> परिचित प्रतीत होता है—अतः ६०० ई० से पहले व ११०० के पश्चात् उसकी समावना नहीं की जा सकती।

इतना ही नही, और भी ऐसे आधार हैं—जिनसे इस सीमा को और भी सङ्कुचित किया जा सकता है। अपने तर्कपाद में विभिन्न मतों की समालोचना करते समय यह श्रोभाष्य के रचयिता रामानुज और उद्घटन का उद्धन नहीं करता। इनमें रामानुज का समय १०२७ ई० ए० उद्घटन का दशम शताब्दी<sup>५</sup> का अंतिम चतुर्थांश सिद्ध है। यदि

१—न्यायवर्त्ममाला—प्राक्कथन। २—१७८ पृष्ठ प्र, वि वि पृष्ठ २४३ ३०२।

३—शृ वि पृष्ठ २०।

४—न्याय ८, ८३।८४।

५—उत्तरावधि—सं० उपपत्त्याभ्यास।

यह इन दोनों के सिद्धान्तों से परिचित होता, तो अवश्य उनका भी सहन के लिए उपादान करता। उसने प्रभाकर के अनुयायी भवनाथ<sup>१</sup> के शब्द-सम्यन्धी मत का अग्रस्थ गहन किया है अतः भवनाथ उसका प्राक्तन सनकाजीन निद्व होता है। इन सब विवेचनों से सक्षेप में हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि पार्थसारथि का काण्व दशम शताब्दी का मध्यभाग (उदयन और रामानुज से पूर्व) है। रामानुज और उदयन उभे ऊपर नहीं ले जाने देते, तो हलायुध इसे और नहीं उतरने देता। इन तथ्यों पर ऐतिहासिकों की मोहर अपेक्षित है।

### ७—भवदेव भट्ट

भवदेव भट्ट भी भट्ट परम्परा का एक विख्यात लेखक है—उमन मीमांसा के भट्ट मत पर “तौतातितमततिलकम्” नामक विस्तृत ग्रन्थ की रचना पाणिनि-प्रकाशन प्रिसेज आफ वेल्स सरस्वती भवन टैंक्स मोररज से डा० मंग भदेव शास्त्री, चित्रत्यामा शास्त्री एण्ड पट्टाभ राम शास्त्री के संपादकत्व में हुआ है। भट्ट का लोकभिय नाम तौतात या और उसी के आचार पर इस ग्रन्थ का नामकरण इस रूप में किया गया है। धर्म शास्त्र पर भवदेव के अनेक ग्रन्थ हैं। इसका निवास स्थान बंगाल व काल ११ वीं शताब्दी निश्चित किया गया है। इसके ग्रन्थों की भाषा अत्यन्त सरल व प्रवाहमय है। विषय और भाषा दोनों पर इसे भट्टमत की दृष्टि से अचक्षा अधिकार है।

### ८—सोमेश्वर भट्ट “राणक”

सोमेश्वर भट्ट भी एक स्वतंत्र विचारक हुआ है—यह माधव भट्ट का पुत्र या-जिसका काल ११०० ई० निश्चित हुआ है। उसने भट्ट के

१—कश्चित्कर्त्तृत्वमायतया व्याप्तिवत्त्वम् गुणमिच्छति, तस्यापि काश्चित्कर्त्तृत्व-वत्त्वम्। एतावतिरुत्तरीति विरोधोऽपि गोवर्तमानदि सामान्येषु चमिकम्।

तत्रवार्तिक पर न्यायमुघा, सर्वोपकारिणो, सर्वनिबन्धकारिणो या राणक के नाम से व्याख्या का—जो अत्यंत विस्तृत व विख्यात है। अन्तरकालीन लेखकों ने स्थान स्थान पर इसके विचारों का उल्लेख किया है और कहीं कहीं तो उनकी तीव्र एवं कटु आलोचना भी की है। पूनमीमासा के घृतों में यह कहीं कहीं पार्थसारथि से विभिन्न मत रखता है। इसको प्रामुख्य व्याख्या का प्रकाशन हो चुका है। यह एक साहित्यिक परिपाटी पर लिखा गई है और इसी के कारण इसका उपनाम “राणक” पड़ गया है। इसका दूसरा ग्रन्थ तत्रसार है—जो अभी तक अप्रकाशित है। किन्तु वह अपनी न्यायमुघा में उसका उल्लेख करता है। १७ वीं शताब्दी के तत्रवार्तिक व्याख्याकार कमलानन्द भट्ट ने तो अपने व्याख्यान में स्वयं को ‘राणकचोर’ ( चा रु सी ) तक कहा है—इसी से राणक की महत्ता स्पष्ट हो जाती है।

### ६—परितोष मिश्र

तत्रवार्तिक का दूसरा व्याख्याता परितोष मिश्र है—जिसका काल १२०० ई० एव निवास-स्थान मिथिला है। अत्यन्त सरल और विवेचनात्मक पद्धति पर इसने तत्रवार्तिक पर अजिता अथवा तत्रटोका-निबन्धन नाम की व्याख्या की। यह व्याख्या वार्तिक को समझाने में अत्यन्त सहायक है, पर दुर्भाग्य है कि इसका प्रकाशन अब तक भी सम्पन्न नहीं हो सका है। इसकी पांडुलिपि भंडारकर औरिय टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट व भा-लाइनेरा में सुरक्षित है। अजिता एक अधिष्ठत और प्रिय व्याख्या है—यही कारण है कि उस पर भी सूर्य निष्णु मिश्र के पुत्र व मिथिला के निवासी श्री तनारायण मिश्र ने चतुर्दश शताब्दी में विजया के नाम से व्याख्या की—अतः एवं वह अजिताचार्य के नाम से विख्यात भी हुआ।

### १०—हलायुध भट्ट

पार्थ-सारथि मिश्र के प्रकरण में हलायुध भट्ट का विस्तार से उल्लेख किया जा चुका है। यह वात्स्यायन गोत्र के धनञ्जय और



जानि का पुत्र था। बङ्गाल का निवासी एन ११ वीं शताब्दी में विद्यमान था। इसका मीमांसा-शास्त्रसर्गान्व जैमिनि सूत्रों पर अधिकरण-क्रमानुसार व्याख्या है-जिम का संपादन व प्रकाशन म म डा नेने मिश्र ने चतुर्थपाद के तृतीयाधिकरण तक विहार और उड़ीसा रिमर्क सोसाइटी के तत्वावधान में किया है। इससे अग्रिम भाग उपलब्ध नहीं होता, अतएव इसके अस्तित्व के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता।

प्रस्तुत ग्रन्थ के प्राक्कथन में श्री उमेश मिश्र ने इसे एक असफल लेखक घोषित किया है-जब कि बङ्गालियों ने इसे मीमांसा का अधिकृत लेखक माना है। यह ग्रन्थ सर्वाथा असुवद्ध एव असन्तोषजनक है-इसके अध्ययन में न इसके अध्ययन की ही गंभीरता प्रतीत होती है व न परिश्रम की हो। स्थान स्थान पर शास्त्रदीपिका एव तन्त्रयातिक का अनुकरण कर काम चलाया गया है। इसके अथ ग्रन्थ भी हैं-जिसे विषय में पहले प्रकाश डाला जा चुका है।

### ११—चिदानन्द पंडित

यह नोतितत्त्वार्थिभाष्य का लेखक था-जो अभी तक अमुद्रित है। यह एक प्रमुख ग्रन्थ है-जिसमें कुमारिल के आधार पर भिन्न भिन्न वादों की विवेचना की गई है। इसके काल के सवन्त्र में पहले ही लिखा जा चुका है। यह दक्षिण का निवासी था। परमेश्वर द्वितीय ने प्रस्तुत ग्रन्थ की व्याख्या की-इससे भी इसका महत्त्व पुष्ट हो जाता है।

### १२—गंगार मिश्र

यह मिथिला के सीमारि नामक गाँव का निवासी व मर्द सोमेश्वर का आरमज था-जैसा कि उसने स्वयं 'उल्लेख दिया है। तन्त्रयातिक पर न्यायपरायण नामक व्याख्या की। इसका काल १२३० एवं १३०० ई० का मध्य भाग निश्चित हुआ है।

१—गणपतिप्रान्तभूत, भद्रनामेश्वरनाम ।

२—गंगारोडतिगमोर, व्याख्या तन्त्रयातिकम् ॥

## १३—वेदान्तदेशिक

वेदान्त के त्रिशिष्टाद्वैत मत का यह एक विरघात आचार्य है। दक्षिण के काजीवरम् में अनुमानत १२६६ ई० में इसका जन्म हुआ। इसने मीमांसा पर मोमासापादुका एव सेश्वरमीमांसा के नाम से दो ग्रंथ लिखे—जिनमें मीमामापादुका एव उसके कुछ अग्रिम अंश का प्रकाशन काजीवरम् से हुआ है। मोमासापादुका तरुपाद तक पद्यमय व्याख्या है एव सेश्वरमीमांसा अग्रिम भाग का गद्यमय विश्लेषण। गद्य और पद्य दोनों पर इसे समान अधिकार है। इसका जीवन और विचार वेदान्त से पूर्ण प्रभावित है। “सेश्वर मीमांसा” यह नामकरण भी उसकी इसी विचारधारा का द्योतक है। वेदान्त-दर्शन के अनुयायी इसे अत्यन्त श्रद्धा की दृष्टि से देखते हैं।

## १४—माधवाचार्य

## परिचय—

आचार्य पार्य-मारयि मिश्र के अनन्तर होने वाले लेखकों में माधवाचार्य का स्थान प्रमुख है। यह माधव अनेक शास्त्रों का विद्वान् था। इसके जीवन के सन्ध में पर्याप्त प्रकाश डालने स्वयं ने अपने ग्रंथों में व अन्यत्र भी डाला गया है। इसकी मा का नाम श्रीमती<sup>१</sup> और पिता का नाम मायण था। यह मायण सगम महारान का मंत्री था, एव सायण और भोगनाथ नामके इसके दो भाई थे। यह भी अपने पिता की तरह उन्हीं परंपरा के वीर बुक्क महोपति का कुलगुरु

## १—पराशरमाधवीये—

श्रीमती जननी यस्य सुकीर्तिर्मायण पिता ।

सायणो भोगनाथश्च मनोबुद्धो सहोदरा ॥

धीरायन यस्य सूर्य शाखा यस्य च याजुरी ।

भारद्वाज बुक्क यस्य, सर्गि स हि माधवा ॥

और मन्त्री २ था। यह सायण और भोगनाथ इन दोनों से कहा था। यह कलकत्ता १ से १८६० ई० में मुद्रित तैत्तिरीयमहिता की भूमिका में दिये गये उद्धरण से विदित होता है। यह मायण शब्द कहीं कहीं धरा का भी वाचक बन गया है। खैर, इन सबका विवरण प्रस्तुत करने की अपेक्षा इतना ही कह देना पर्याप्त है कि सायण और मायण नान से इन दाना व धुआँ ने वैदिक साहित्य को अमर सेवा की है।

काल--

बुष्कमहीपति का मन्त्री होना एक ऐसा आधार है—जो मायण के काल निर्णय में सहायता पहुँचा सकता है। यह बुष्कमहीपति<sup>१</sup> विजय नगर का शासक था। इसके बाद हरिहरेश्वर भतापराय और फिर उसके आत्मन विजय भूपति ने इस नगर का राज्य किया। यह विजय भूपति १३३८ शक में ( १४१६ A D ) विद्यमान था—एसा विज्ञान में प्रमाणित होता है। यदि इसी आधार से देखा जाये, तो इससे दो पीढ़ी पूर्व होने के कारण आनुमानिक ५० वर्ष के व्यवधान से १२८८ शक ( १३६६ A D ) बुष्क राजा का काल निश्चित किया जा सकता है। ई० स १८७७ को इंडियन एनएटोलोजी में पंडित जेम्स ने बुष्क राजा का शानन काल सन १३६७ से ७० तक अवश्य स्वीकृत किया है। जो भी उपर्युक्त पथन ही का पोषण है। मदेरायद्र न्यायरत्न ने ४ हमरा काल १८३७ ई० एक जर्मन महोदय ने

२—इन्द्रस्याहिरो ननस्य मुमति शैव्यस्य मपातिथि ।

धाम्नो धमसतस्य शैव्यवने रशोना निमैगतामि ॥

प्रत्यष्टिरप्यतासदचरो शमस्य पुण्यमनो ।

यदास्य विभोरभूयुत्तगुम्भं प्रा तया मायष ॥ ( वाग्भाषा—उ० )

१—य ताह वृत्त एवम्-मायणार्थो ममागुम्भ ।

एवं यदेव यदानां, क्वास्यानृषे निदुज्जन्ताम् ॥

०—काश्यपाता—स्वित प्राचीन सेसमाज्ञा का ४४ वां श्लोक ।

३—पृष्ठ—१६२

४—काश्यप्रकाश—भूमिका पृष्ठ २२, पञ्चम—उद्धरण स. १८९१ ई० ।

आनन्दतर्क के साथ इसका अभेद मानते हुए ११६६ ई० निश्चित किया है—नो दोनों ही निराधार प्रतीत होते हैं ।

### अगाध विद्वत्ता और रचनायें—

यह बुद्ध महीपति वैदिक साहित्य का पूर्ण विद्वान और जिज्ञासु था—ऐसा इसके जीवन वृत्त से विदित होता है । उसने माधव जैसे मनीषी को अपना प्रधान मंत्री चुना, यह भी उसकी चतुरता का ही साक्षी है । उसने स्वयं वेदार्थ के <sup>१</sup> प्रकाशन में माधव को नियुक्त किया उसने आदेश पर माधव ने पाराशरस्मृतिव्याख्या, कालनिर्णय, जैमिनीयन्यायमाला विस्तर, यजुर्वेद भाष्य, ऋग्वेद भाष्य, साममहिता भाष्य, पचविंश-ब्राह्मण-भाष्य, षड्विंश-ब्राह्मण-भाष्य आर मयदर्शन-समूह जैसे महत्त्वपूर्ण ग्रंथों का—रचना की जिससे हम माधव की अगाध विद्वत्ता का सहज ही अनुमान लगा सकते हैं । उसे यह सार्वदेशिक ज्ञान अपने सर्वज्ञ गुरु श्री विष्णु<sup>२</sup> से प्राप्त हुआ ।

अपनी संपूर्ण रचनाओं के प्रारम्भ में हम मनीषी ने शास्त्रीय परपरा के अनुसार अपने व्यापक उद्देश्य का परिचय अवश्य दिया है । मुरयतया वेद के अपार और अगाध ज्ञान को जनता का संपत्ति बना देना ही इसका लक्ष्य रहा है— जिसकी सफलता और पूर्ति में किसी भी विचारक को संशय नहीं है । अपनी रचनाओं में इस महामना ने लौकिक और आध्यात्मिक सभी दृष्टिकोणों पर प्रकाश डाला । सर्व-प्रथम वर्णाश्रम धर्म को व्याख्या की—जिससे हम अपनी नैतिक चर्या का पूर्ण ज्ञान प्राप्त कर सकें । और इसके पश्चात् विशेषतः तत्कालीन

१—आदिशमाधवाचर्य व्याख्य प्रकाशने ।

२—पारगत सकलदर्शनसागरणा—

मात्मोचितार्थचरितार्थिनसर्गलोक ।

श्रीशागपाणितनय निखिलाभज्ञ

सर्वज्ञविष्णुगुरुमन्त्रहमास्तयऽम् ॥

( सर्वदर्शनसंग्रह )

द्विज<sup>१</sup> समाज के उत्थान के लिए यह वैदिक अर्थ की व्याख्या की ओर प्रवृत्त हुआ। ऐसा करते हुए उसने केवल उद्देश देना ही अपना काम नहीं माना, अवितु स्वयं ने उस प्रकार का आचरण कर अपने आपको गौरवाचित माना तथा अपनी इस श्रुतिस्मृतिसदाचारपालकता की गर्व के साथ उद्घोषणायें कीं।

न्यायमाला उसका मीमांसा-दर्शन पर १० अध्यायों में पद्यमय अधिकृत ग्रन्थ है। यद्यपि इसी प्रणाली पर पार्थ-सारथि ने शास्त्रदीपिका की रचना की, फिर भी यह अत्यन्त दुरूह थी। इसे सहज ही समझने की दृष्टि से माधव ने यह प्रयास किया—ऐसा उसकी न्यायमाला के उपोद्घात से स्पष्ट होता है। न्यायमाला की भाषा और प्रतिपादन की प्रणाली पार्थ सारथि की अपेक्षा अत्यन्त सरल और सुगम है। एक ही अधिकरण के तीन चार पद्यों से इसने भट्ट और प्रभाकर दोनों के सिद्धान्तों का सूक्ष्म परिचय दे दिया है। मीमांसा-दर्शन के मघन्धित प्रणालियों और आवश्यक सगतियों पर इसने पहले ही अपने उपोद्घात में सामान्य वाक्य सा दिया है। वैदिक साहित्य में भक्ति होने के कारण मीमांसा-दर्शन पर हमकी विशेष आस्था प्रतीत होती है। इतना ही नहीं उसे अपनी न्यायमाला के गद्यमय विस्तार लिखने का भी कष्ट करना पड़ा—जिससे हम ग्रन्थ के चार चाद लग गये। विस्तार की रचना उसने न्यायमाला को संपूर्ण करने के अनन्तर की, ऐसा विस्तार के पद्यमय और पष्ठ पद्य ने विदित होता है। निश्चय ही यदि न्यायमाला नहीं होती, तो इस विषय को हम इतना सुगम नहीं देख पाते। माधव ने मीमांसा-सागर

१—श्रुतिस्मृतिसदाचारपालकी माधवो दुष ।

स्मार्त व्याख्याय सर्वार्थ, द्विजार्थ श्रुत उद्यत ॥ ( नैमिनोपन्यासनाम्न )

२—स तनु प्राणनीशानु सर्वशास्त्रविशारद ।

अकरोज्जैमिनिमते व्यायमाला गद्यसीम ॥

तां प्रशस्य मुनयश्चे, शीरोधोऽनुस्मृत्यति ।

युक्त विस्तारमस्यान्यमिति माधवमार्गदर्शक ॥

को पुष्करिणी बनाने की जो प्रतिज्ञा इसके प्रारम्भ में की थी—यह उसी की पूर्ति का प्रमाण है ।

सर्गदर्शन-संग्रह और वेदभाष्य उसके गभीर दार्शनिक अध्ययन के प्रतिपादक हैं । वैदिक साहित्य का प्रत्येक जिज्ञासु इस वास्तविक तथ्य से परिचित है कि यदि माधव नहीं होता, तो आज वेद को समझने में हमें कितनी कठिनाइयाँ होतीं । मेरा तो यह दावा है कि माधव के भाष्य ही एक ऐसे आधार हैं—जिनके कारण हम वेद की अगाध ज्ञान-राशि का लाभ उठाते हैं । वैदिक सस्कृति की रक्षा का यह एक प्रमुख स्तम्भ है । यही इसके प्रति अमर कृतज्ञ रहने के लिये पर्याप्त है ।

### १५ इन्द्रपति ठाकुर

यह रुचिपति उपाध्याय का पुत्र, गोपाल भट्ट का शिष्य एवं मथुरा का निवासी था । मुरारि मिश्र के अनर्घराघव की इसने अधिकृत व्याख्या की । मीमांसा-दर्शन पर इसने “मीमांसा-पल्लव” नामक ग्रन्थ की रचना की । सन् १४५० ई० में यह मिथिला के शासक भैरव सिंह के यहाँ विद्यमान था—जिससे हम सहज ही इसका काल १५ वीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध निश्चित कर सकते हैं ।

### १६ गोविन्द ठाकुर

यह मिथिला के भदौरा गांव का निवासी एव बुधवादास का वंशज था । इसकी माता का नाम सोनी देवी तथा पिता का नाम वेशध ठाकुर था । इसके द्वारा लिखा हुआ “काव्य-प्रदीप” अत्यन्त प्रसिद्ध है । मीमांसा पर इसने “अधिकरणमाला” नामक ग्रन्थ लिखा—जो मीमांसा के अधिकरणों का एक सक्षिप्त सङ्कलन है । इसका जन्म सन् १४७८ ई० माना जाता है ।

### १७ देवनाथ ठाकुर—

यह मिथिला का निवासी और काव्य-प्रदीप तथा अधिकरणमाला के लेखक उपर्युक्त विद्वान् गोविन्द ठाकुर का पुत्र था । इनके सात अन्य

भाई भी अत्यन्त प्रसिद्ध विद्वान् हुए हैं। मीमांसा पर "अधिकरण-कौमुदी" नामक इसका ग्रन्थ अत्यन्त उपयोगी है—जो भारत के संपूर्ण विश्वविद्यालयों की अध्ययन-परिपाटी में आदृत है। मीमांसा और धर्मशास्त्र का मद्दा से ही अटूट सन्ध रहा है—इसी दृष्टि को रखते हुए हमने इस ग्रन्थ में उही अधिकरण को विशेष रूप से उद्धृत किया है—जिनका किसी न किमी प्रकार से धर्म-शास्त्र से सम्बन्ध हो। यह स्वयं इसी उद्देश्य को अपने प्रतिज्ञा-ग्रन्थ में भी प्रकट करता है। यह छोटी सी पुस्तक देवनाथ की शैली के कारण विशेष उपादेय बन गई है। यह ग्रन्थ लिखकर ही देवनाथ इतिहास में अपना एक स्थान बना गया। उसे अपने जीवन-काल में ही पर्याप्त प्रतिष्ठा मिल चुका थी। उसी की आक्षानुमार पृथ्वर मिश्र के "आलोक" की पाण्डुलिपि प्रस्तुत की गई—यह इसकी प्रामाणिकता का सूचक है। सन् १८६२ में यह विद्यमान था—अतः सोलहवीं शताब्दी इसका काल निर्धारित किया जा सकता है।

### १८—रामकृष्ण भट्ट—

पार्थसारथि मिश्र की शम्भु-दीपिका के अधिकृत व्याख्याकार के रूप में रामकृष्ण भट्ट एक प्रख्यात विद्वान् हो गया है। सांख्य और वेदान्त का अध्ययन अध्यापन हमने यहाँ कृत्तरपररा में प्राप्त था—यह इसकी स्वयं की उक्तियों से सिद्ध होता है। पूर्वजों से ही हमारे परिवार में भगवान् रामचन्द्र की भक्ति अली आ रही थी और ज्ञान था तब तो रामचन्द्रमय माना है। इसका पिता माधव उद्दान्त का विराट् विद्वान् था और इसकी माता का नाम प्रभावती था। यह माता के आदि निवासों पाराशर गोत्र के थे—प माधव ही मयस पहला व्यक्ति था—जो परिवार

१—धर्मशास्त्र-अधिकरण, विचारोपपत्तिरूप।

विद्वान् देवनाथन निर्वाण निरूपण ॥

२—(११-४८१) केवल बरी कादम्बी के मदनमन्त्रार भी दत्तव मगद्वरान्त २  
गुप्तकाल निर्वाण ॥

चनारस में आकर बसा-यहीं उसका अध्ययन हुआ था और यहीं रामकृष्ण का जन्म । रामकृष्ण विद्वत्ता के क्षेत्र में अपने पिता से भी आगे बढ़ा और उसने अनेक ग्रंथों की<sup>१</sup> रचनायें कीं-जैसा कि शास्त्र-दीपिका की टीका के प्रारम्भ में उसने कहा है, पर दुर्भाग्य है कि उन सब में शास्त्रदीपिका की केवल तर्कपादान्न टीका ही सिद्धान्तचन्द्रिका के नाम से उपलब्ध है । यह उसने अत्यन्त अनुसन्धान, योग्यता और परिश्रम के साथ लिखी है । इससे पहले शास्त्रदीपिका की कोई<sup>२</sup> टीका नहीं लिखी गई और आगे लिखी जाने वाली टीकाओं में भी इतनी गौडता नहीं आ सके । यह एक मौलिक ग्रन्थ बन गया है-इसका सबसे बड़ा कारण यह है कि अपनी गौड भाषा<sup>३</sup> में श्री भट्ट ने प्रसंगशः मीमांसा के साथ साथ संपूर्ण विषयों की शास्त्रीय चर्चा प्रस्तुत की है । इसे अपने जीवन-काल में अतिशय आदर मिला-उसकी यह "भट्ट" उपाधि जो उसे महाराज गोपीनाथ से मिली-इसी की सूचक है । उसे इसी प्रकार "पंडित शिरोमणि" आदि अन्य उपाधियों से भी विभूषित किया गया । हमें इसकी अन्य कृतियों की खोज करनी चाहिए ।

## १६ रघुनाथ भट्टाचार्य

भट्टाचार्य विशेषण इसे बंगाली सिद्ध करता है-उसके अतिरिक्त उसके जीवन के विषय में कुछ भी विदित नहीं है । मीमांसा-दर्शन में उसने "मीमांसा-रत्न" नामक ग्रन्थ-लिखा जिसमें प्रमाण, प्रमेय और विधि का विवेचन है । इसके प्रथम भाग की पांडुलिपि चनारस के शाहजहाँ के समकालीन कबीरदास सरस्वती के पुस्तकालय में उपलब्ध हुई है-जिससे इसका काल १६ वीं शताब्दी निश्चित होता है ।

१-तत्तद्ग्रन्थनिमाणात्, स्वविद्या प्रकटीकृता ।

२-न शास्त्रदीपिका-टीका, कृता केनापि सुरिणा ।

बदपूर्वाध्वसंचारी, नोपहास्य स्वलक्षणपि ॥

३-नानामयस्थित सर्वं प्रमेय फक्किक्काय्य ता

सच्चि य निखना नात्र कलित लिखित मया ।



## २० अन्नम्भट्ट

दर्शन साहित्य में अन्नम्भट्ट का नाम उसकी एक छोटी सी पुस्तक तर्क-संग्रह के लिए बहुत विख्यात है। यह वैशेषिक-दर्शन के मिश्रान्तों का सज्जित संकलन है—जो प्रारम्भिक कर्त्ताओं के विचारधियों के पदार्थ सम्बन्धी मामान्य ज्ञान के लिए अत्यन्त उपयोगी सिद्ध हुआ है। हमने स्वयं ने इस पर दोषिका के नाम से एक व्याख्या लिखी। इसका काल १४ वीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध माना जाता है। यह अद्वैत संप्रदाय के विख्यात विद्वान् तिरुमलाचार्य का पुत्र था और काशी का रहने वाला था। मीमांसा-दर्शन का भी यह अच्छा विद्वान् था<sup>१</sup>। मीमांसा पर हमने सुयोधिनी नाम से तत्रात्मिक की व्याख्या एवं रणकम्भट्टिका-व्याख्या, रणकोज्जीविनी अथवा रणकभायनाकारिसाधिवरण के नाम से सोमेश्वर की न्यायसुधा की व्याख्या की। ये दोनों ही ग्रन्थ अमुद्रित हैं। दूसरी व्याख्या केवल ४४ श्लोकों तक ही सीमित है। इतना होते हुए भी अन्नम्भट्ट मीमांसा-दर्शन के नाम पर ख्याति प्राप्त न कर सदा-जितनी ख्याति उसे तर्कसंग्रह जैसी छोटी सी पुस्तिका से मिली।

## २१ अप्यग्न-टीकित

यह अपने ज्ञान का एक इतना प्रसिद्ध विद्वान् रहा है—जिसकी विद्वत्ता की दुन्दुभि मारे भारत पर्यन्त फैली। यह ज्ञान साहित्य का वो ऐसा कोश मुख्य विषय जोय हो नहीं रहा—जिस पर हम महामना की दाय न हो। प्रायः १०० से ऊपर ग्रन्थ हमने लिखे—महत्त्व-साहित्य में तो शायद ही ऐसा कोई व्यक्ति हुआ हो—जिसके ग्रंथों की मात्रा इतनी हो एवं जिसका अध्ययन और प्रतिभा इतनी व्यापक हो। परंपरा में देवुष्य इसकी खोजो थी। यह आचार्य टीकित का पौत्र एवं महाराजा हरिश्चन्द्र का पुत्र था। इसका गोत्र भारद्वाज था। इसका पिता विनय तार के शासक कुण्डरान का समकालीन था—इसो से इसके ज्ञान का सदन ही अनुमाना

लगाया जा सकता है। विद्वान् लोग उसे स्पष्ट करने के लिए सम १५२० से सन् १५६३ के मध्य तक सकुचित करते हैं। जैसा कि इसके नाम से विदित है—यह तृप्ति का निवासो था, किंतु अपने वैदुष्य के कारण भारत का कोना कोना इसका समान करता था। वहीं से बनारस में आकर तत्कालीन प्रसिद्ध मीमांसक श्री खड देव मिश्र को इसने अपना विधि-रसायन बताया। कहते हैं कि खडदेव इससे बहुत मुग्ध हुए।

अपने सार्वदेशिक अपिच सर्वतोमुख वैदुष्य के कारण श्री दीक्षित सदा से ही—विशेषतः अपने जीवन-काल में ही विद्वानों की समालोचना का विषय रहा है। उसके सवन्ध में अनेक किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं—जिनकी चर्चा इस छोटे से प्रसंग में नहीं की जा सकती। यहाँ तो मक्षेप में इतना ही कह देना पर्याप्त है कि इस महामना को भाषा और विषय दोनों ही पर समान और व्यापक अधिकार था। उसके प्रत्येक ग्रन्थ में पद पद पर इसका वैदुष्य टपकता है। कुल्लयानन् इसका एक अधिकृत अलंकार ग्रन्थ है—जिसकी साहित्य के क्षेत्र में प्रचुर समान प्राप्त है। मीमांसा पर विधिरसायन, वादनचक्रमाला, उपक्रम-पराक्रम, शास्त्रदीपिका की टीका मयूखावलि, धर्म-मीमांसा-परिभाषा आदि इसके उच्चकोटि के विवेचनात्मक ग्रन्थ हैं—जिनमें विधि-रसायन और वादनचक्रमाला के अतिरिक्त सभी अप्रकाशित हैं। जैसा कि इसके ग्रंथों के विषयों से विदित होता है—इसने एक एक सत्ति से सत्ति विषय पर अपनी स्फीत भाषा में मननपूर्ण विवेचन प्रस्तुत किया है।

विधि-रसायन-पद्यमय ग्रन्थ है—जिसकी विवेकमुखोपजीवनी के नाम से गद्यमय व्याख्या है। यह ग्रन्थ कुमारिल के मतानुसार लिखा गया है और उसी के स्पष्टीकरण के लिए यह व्याख्या भी प्रस्तुत की गई, यह वह स्वयं स्वीकार करता है। इसका प्रकाशन चौखम्बा संस्कृत

सौरिज से हुआ है। विधि मीमामा का एक महत्त्वपूर्ण विषय ही नहीं, अपितु इसी पर मीमामा की प्रष्टभूमि आधारित है। इसके मंत्रार्थ में अनेक प्रकार के आक्षेप किये गये हैं—जिनका निराकरण करते हुए भी दीक्षित ने इस तत्त्व को मार्मिक दृष्टि से समझाया है। यदि यह मंत्र नहीं लिखा जाता तो निरर्थक ही हम विधि के रचय में इतने प्रकाश में नहीं आ पाते।

षाण्-नक्षत्रमाला—उसका दूसरा महत्त्वपूर्ण और प्रकाशित पक्ष है। मन्त्रास से इसका प्रकाशन हुआ है। यह भाष्य के अनुसार लिखी गई है—उसका एक अंग है फिर भी स्वतंत्र है—यह लक्षक का प्रारंभिक वचन रहा है—इसी से इसके विषय में हमें एक स्पष्ट दृष्टिकोण प्राप्त हो जाता है। यह तो मैं पहले ही यह चुका हूँ कि इसके सभी मंत्र समानोपनात्मक हैं—जिनका एक एक नई पर्याय पञ्चनक्षर है। यादतन्त्रमाला का तो एक एक विषय विशेषतया गभीर है। तिमिवात्सर्व का विचार, प्रपञ्चमत्ता का निराकरण, स्थान की अमयार्थता, आदि शास्त्रीय विषयों के साथ साथ भी दीक्षित ने इस मंत्र में मीमामा और वेदान्त की भिन्नता प्रमाणित करने के लिए भी एक स्वतन्त्र प्रकरण “नेष्टप्रस्तावनिराकरणाय” के नाम से प्रस्तुत किया है। इसके सभी प्रमाणों में अब शास्त्रों के पैतृक का पुराने ज्ञान अपेक्षित है और इसके प्रत्येक हमें द्विष्टिमोप के साथ यह सूचित कर रहे हैं कि मनुष्य को कभी भी अपना ज्ञान पृष्ठपेशीय नहीं रखना चाहिए। यही एक ऐसा कारण है—निम्न में हम उन्हें सहज ही में समझ नहीं पाते। यादतन्त्रमाला उन सब में इस दृष्टि से अवतार एक विशिष्ट स्थान रखती है। मीमामा और वेदान्त की भिन्नता मिट्ट करने के लिए दीक्षित ने यह कर कोई अधिस्त्री भी

\*—यामयपि भाषे सुन्दरि श्रोतविदोऽनभिः ।

स्वाकृष्टेऽन्तरात्म्यप्रतिपादने एवार्थमिदम् ॥

ग्या हो सकता था, क्योंकि यह इन दोनों ही शास्त्रों का पारगत था। उड़ी रुचि के साथ उसने फल और विषय दोनों का पार्यव्य सिद्ध करते हुये इस विषय को प्रस्तुत किया है—जो व्यावहारिक होने के कारण मनोरञ्जक भी बन गया है। उसने इसी प्रसंग में एकशास्त्रवादियों को फटकारा तक भी है। चाहे कुछ हो—निश्चय ही मीमांसा और वेदान्त को आज जो हम स्वतन्त्र रूप में देख रहे हैं—उसका अधिक श्रेय दीक्षित को है। मैं तो स्वयं इस प्रसंग पर “दर्शन और मीमांसा” शीर्षक प्रकरण में पर्याप्त प्रकाश डाल चुका हूँ। प्रस्तुत ग्रंथ में उसने भिन्न भिन्न विचारों को एक एक कदम के रूप में विभाजित किया है—जिन्हें हम एक एक कोटि कह सकते हैं। ये कोटियाँ किसी किसी प्रसंग में तो दर्जनों से ऊपर तक भी पहुँच गई हैं—इसी से हम इस महामनोपी के विद्याभिव्य का अनुमान लगा सकते हैं। मन्त्रों में इसके ग्रन्थों की अगाधता तक पहुँचने के लिए अत्यन्त व्यापक वैदुष्य और गभीर अध्ययन की आवश्यकता है। इसके साथ साथ अप्रत्यक्ष नोक्षित के उन सत्र ग्रन्थों की खोज और प्रकाशन का भी महत्त्व है—जो अभी अप्रकाश में हैं। हर्ष है कि श्रद्धेय भारत के उपरान्तपति डा० श्रीराधाकृष्ण की अभ्युत्थता एवं महामहोपाध्याय श्रीचित्र स्वामी शास्त्री की संचालकता में निर्मित एक समिति इस दिशा में पूर्ण प्रगति कर रही है। इस कार्य के लिए श्री चित्रस्वामी शास्त्री सारे भारत का नारा भी कर रहे हैं और उन्हें इस विद्वान् से मयन्वित पर्याप्त सामग्री भी उपलब्ध हो चुकी है। इस विद्वान् की व्यापक सेवा के कारण महान् साहित्य इसका शाश्वत ऋणी रहेगा।

## २२ विजयीन्द्रतीर्थ

यह अप्रत्यक्ष दीक्षित का समकालीन था। इसके गुरु का नाम सुरेन्द्र तीर्थ था। मीमांसा पर उसने १ न्यायाध्यक्षीपिका २ मीमांसा-न्यायकौमुदी, ३ उपसंहारविजय नाम से तीन ग्रंथ लिखे—जो सभी

अमुद्रित है। पहले जो प्रयोगों में जैमिनि ने सूत्रों की व्याख्या की गई है। इससे सभी प्रथा तो जैनी अत्यन्त सरल और सुगम है।

### २३ ऐकदेश्वर दीक्षित

यह भी अल्पव्यय दीक्षित का समकालीन था। इसके पिता का नाम गोविन्द दीक्षित और माता का नाम नागमाया था। मीमांसा-दर्शन पर इसने केवल एक ग्रन्थ लिखा जो पार्तिकभरण नाम से गुमारिन की टुप्टीदा की प्रसिद्ध व्याख्या है। टुप्टीका की अनेक व्याख्याओं में यह अत्यन्त विस्तृत और सरल व्याख्या के रूप में आदित है। यह सम्पूर्ण दर्शना का ज्ञान और विशेषतः वेदान्त दर्शन का भाष्यविधान या-मेमा इसकी "सर्वतन्त्रस्यतत्र" और "अद्वैताचार्य" आदि व्याख्या से विदित होता है। राजनूडामणि दीक्षित इसका योग्य शिष्य हुआ है— जिसने अपनी तत्त्वतन्त्राणि में इसके सवध में लिखा है—

अस्ति गोविन्दयश्वेदनागमायाव पत्नम् ।

श्रीवैकटेश्वरगुप्ती, सर्वतन्त्रस्यतत्रा ॥

व्यतानि शुल्यमीनामा तथा 'कर्मातिथानि'म् ।

टुप्टीकाया कृता टीका "पार्तिकभरणाभिधा ॥

यही पण इस बात का भी साक्षात् है कि पार्तिकभरण के अनिर्दिष्ट भाग इसने शुल्य-मीनामा आदि एक दो प्रथा की रचना की है।

### २४ नारायण भट्ट प्रथम

अपनी प्रसिद्ध रचना मानमेयोदय के कारण नारायण भट्ट न मीमांसक-सम्प्रदाय में एक अविश्वस्यमान बना लिया है। यह प्रसिद्ध मीमांसक भी मातृवृत्त का अग्रज था—जिसने मीमांसा पर तत्त्वार्थिक-विषयन और मानमेयोदय नाम के दो ग्रन्थ लिखे। प्रथम गुमारिन के तत्त्वार्थिक की व्याख्या है और द्वितीय में भट्ट-मन के अनुसार प्रमाणों का मार्मिक विवेचन है। मीमांसा में यह अनेक रंग का एक ही ग्रन्थ है—जो इस विषय की दृष्टि से मीमांसा के एक अभाव को दूर करता है।

प्रमाणों का इस प्रकार सागोपाग विवेचन और किसी ग्रंथ में प्राप्त नहीं होता। इसकी शैली अत्यन्त प्रौढ़ और रोचक है। पहले पद्य में त्रिपद्य को रख कर फिर गद्य में उसका विश्लेषण किया गया है—जिससे ग्रंथ और भी मनामाहक बन गया है। यह वैष्णव था और अनेक वर्षों तक इसने दरौन-साहित्य की सेवा की। इसका काल मन् १५८५ ई० से १६५६ तक माना जाता है। इसका मानमेयोदय जितना लोकप्रिय हुआ—उनका तत्प्रवर्तितक-निग्रन्धन नहीं। मानमेयोदय का प्रकाशन अठ्ठैय्यार लाइब्रेरी मद्रास से हो चुका है।

## २५ लौगाक्षि-भास्कर

अर्थसंग्रह का विख्यात लेखक लौगाक्षि भास्कर मीमांसा के क्षेत्र में पर्याप्त लोक प्रिय है। इसकी रचना “अर्थसंग्रह” ने सरल से सरल भाषा में सक्षिप्त से सक्षिप्त रूप में मीमांसा के सिद्धान्तों को समझाने में पर्याप्त सफलता प्राप्त की है—इसीलिए मीमांसा को साधारण से साधारण संस्कृत जानने वाले तक पहुँचाने में इसका सत्रसे बड़ा योग है। इस एक ग्रंथ को लिख कर ही भास्कर इस क्षेत्र में अत्यन्त प्रसिद्ध हो गया।

भास्कर इसका नाम है और लौगाक्षि इसके वंश का सूचक है। इस प्रकार के वंश दक्षिण भारत में अधिक हुआ करते हैं—इससे इसकी दक्षिणात्यता सिद्ध है। इसके पिता का नाम रुद्र था और यह सोलहवीं शताब्दी में विद्यमान था। इसके इस ग्रंथ को अनेक भाषाओं में अनेक विद्वानों द्वारा अनुवाद का सौभाग्य मिला है। अंग्रेजी में इसका अनुवाद १८८२ में डा० जी थोवाट ने प्रकाशित किया। हिन्दी के तो दो चार संस्करण इधर उधर से निकल चुके हैं। संस्कृत में गोपालेन्द्र सरस्वती के शिष्य सदाशिवन्द्र सरस्वती एवं उनके भी शिष्य रामेश्वर भिन्नने इस पर व्याख्याएँ (संस्कृत) कीं। कनकत्ते से जीवानन्द विद्यासागर और कृष्णनाथ न्यायप्रचानन की टीकाएँ भी छप चुकी हैं। वर्तमान में आचार्य

श्री पट्टाभिराम शास्त्री की विवेचनात्मक टीका का प्रकाशन श्री० संस्कृत मीरीज द्वारा हिन्दी व्याख्या के साथ हो रहा है। ये सब व्याख्याएँ अर्थसमग्र के महत्त्व और उपयोग को बताने के लिए पर्याप्त हैं।

अर्थसमग्र और आपदेव रचित मीमामा-न्याय प्रकाश इन दोनों ग्रंथों के सङ्घ में विभिन्न मत विद्वान लोग रचते हैं। महद् और त्रिवार-वैचित्र्य का मूल आधार यह है कि इनके बहुत से वाक्य यों के या मिलते हैं— मानों एक ही दूसरे को उद्धृत हो नहीं, अपितु नवत भी को हो। श्री रामस्वामी शास्त्री, डा० अफ एडगर्टन, श्री डा० उमेश मिश्र आदि का यह मत है कि आपदेव से पहले भास्कर हुआ एवं आपदेव ने अर्थसमग्र के वाक्यों को यों के यों उद्धृत किया। इससे ठीक विपरीत म म प० चित्र स्वामी शास्त्री, डा० ए. बी. कीय और पट्टाभिराम शास्त्री आदि विद्वानों का कथन है कि न्याय प्रकाश पहले लिखा गया और उसी से अर्थसमग्र द्वार न बहुत से वाक्य लिये। इस विषय पर निर्णय देना तो सहज नहीं है—पर यह एक न्यायव्यवहारिक बात है कि अनुकरण महा अरने से प्रौढ व्यक्ति का किया जाता है। न्याय प्रकाश अर्थ-समग्र की अपेक्षा अधिक प्रौढ और मजबूत है—इसलिए यह न्यायव्यवहारिक है कि न्याय प्रकाश से अर्थ-समग्र द्वार कृत् ले।

अर्थ-समग्र तो एक प्रकार का विद्वानों का मौखिक भाष्य कहना है उसके निम्न वाक्य स्पष्ट रूप से आपदेव के वाक्य हैं— जिनकी मासों एक शैली होने के कारण आपदेव के अन्य वाक्य द रहे हैं—

“यजेतेत्यपरादयम वक्षिषातु प्रत्यक्षम वक्ष्यमप्यपरादयन अत्राप  
निहत्यक्षय। अत्रप्रत्यक्षमपरेन मनानाभिधानम् ॥ आदि ०

अर्थसमग्र के अतिरिक्त भी भास्कर ने मीमामापर तर्ही पर अन्य विषयों पर कुछ ग्रंथ लिखे हैं। वैदिक दर्शन के अनुसार हमें यह ज्ञात “तर्क हीमुरी” नामक ग्रंथ तो निम्न मास प्रेम से प्रकाशित है।

हो चुका है । कुछ भी हो—अर्थमग्रह के रूप में उसने मीमांसा दर्शन को जो एक रत्न दिया है—वही उसके प्रति कृतज्ञ रहने के लिए पर्याप्त है ।

## २६—भट्ट—केशव

इसी वंश में एन इसी के समान काल और देश में भट्ट—केशव हुआ—जिसने मीमांसा—दर्शन पर “मीमांसार्थ—प्रकाश” लिखा । इस ग्रंथ में सार रूप से मीमांसा के मतव्यों का सकलन किया गया है । यह ग्रंथ विजयापट्टम ग्रंथ—प्रदर्शनी में प्रकाशित हुआ । इसके अतिरिक्त इस सन्ध में कुछ भी ज्ञात नहीं है ।

## २७—नारायण भट्ट द्वितीय

मीमांसा की विशेष सेवा करने का श्रेय मिश्र और भट्ट इन दो वंशों को है । मिश्रवंश विशेषतः मिथिला में और भट्ट—वंश दक्षिण भारत में रहता था । कुछ समय के अनन्तर भट्टवंश के लोग दक्षिण से काशी में स्थानांतरित हो गये और वहाँ आकर इन लोगों ने वैदिक साहित्य—मुख्यतया—मीमांसा—दर्शन की पर्याप्त प्रगति की । नारायण भट्ट द्वितीय भी इसी वंश के एक रत्न हैं । इसके पिता का नाम रामेश्वर भट्ट और माता का नाम उमा था । शकर भट्ट के नाम से प्रसिद्ध ( यागे उल्लेख किया जा रहा है ) इसने योग्य पुत्र ने भी मीमांसा—दर्शन पर काम किया—उसने तो इसे पदवाक्यप्रमाणपारायणधुरीण और मीमांसाद्वैत साम्राज्यधुरधर आदि विशेषणों से विशिष्ट कर मीमांसा का सर्वप्रथम सिद्धान्तक सिद्ध किया—किन्तु यह तो एक अतिशय श्रद्धा मात्र का श्रोतक है । मीमांसा पर शास्त्र—दीपिका के अष्टम अध्याय की व्याख्या के अतिरिक्त उसका कोई अन्य ग्रंथ उपलब्ध नहीं है । इसने वृत्तरत्नाकर की व्याख्या भी लिखी—जिसकी प्राप्त पांडुलिपी में उसके हस्त के रूप में सन् १५४६ का उल्लेख है । प्रामाणिक रूप से यह भी प्रिन्ट होता है कि यह सन् १५१३ ई० में उत्पन्न हुआ । अस्तु,



श्री पट्टाभिराम शास्त्री की विषयनात्मक टीका का प्रकाशन श्री० मंहरुत सीरोज द्वारा हिन्दी व्याख्या के साथ हो रहा है। ये मह्य व्याख्याएँ अर्थसमग्र के महत्त्व और उपयोग को बताने के लिए पर्याप्त हैं।

अर्थसमग्र और आपदेव रचित मीमांसा-न्याय प्रसारा इन दोनों ग्रंथों के संग्रह में विभिन्न भव विद्वान् लोग रखते हैं। मंहरु और विचार-वैचित्र्य का मूल आधार यह है कि इनके बहुत से वाक्य यों क यों मिलते हैं—मानों एकने दूसरे को उद्धृत ही नहीं, अपितु नग्न भी की हो। श्री रामस्वामी शास्त्री, डा० अक एडगर्टन, श्री डा० उमेश मिश्र आदि का यह मत है कि आपदेव से पहले भारद्वाज दुष्प्राण्य आपदेव ने अर्थसमग्र के वाक्यों को यों के यों उद्धृत किया। इससे ठीक विपरीत म म प० चित्र स्वामी शास्त्री, डा० ए. बी. कीथ और पट्टाभिराम शास्त्री आदि विद्वानों का कथन है कि न्याय प्रकाश पढ़ने बिना गया और उसी से अर्थसमग्र रार ने बहुत से वाक्य लिये। २म विवाद पर निर्णय देना तो महज नहीं है—पर यह एक व्यवहारिक बात है। अनुसरण मद्दा करने में प्रौढ व्यक्ति का किया जाना है। न्याय प्रसारा अर्थ-समग्र की अपेक्षा अधिक प्रौढ और संवन्न है—इसलिए यह स्वाभाविक है कि न्याय प्रकाश में अर्थ-समग्रर कुछ ल।

अर्थ-समग्र तो एक प्रकार का विद्वानों का मान्य मान्य ग्रन्थ है उससे निम्न वाक्य स्पष्ट रूप से आपदेव के वाक्य हैं—पितृकी साक्षी एक शैली होने के कारण आपदेव के अन्य वाक्य दे रहे हैं—

“यत्तेतरप्रशंस्ययं प्रतिपाद्यं प्रत्यक्षं प्रामाण्यम्यथादत्तं ज्ञानवन्तं  
मिद्वत्त्वयम्।” “एकप्रत्यक्षमन्ययेन समानाभिमानभूते” ॥ आदि ०

अर्थसमग्र के अतिरिक्त श्री भारद्वाज ने मीमांसापर नहीं, पर अन्य विषयों पर कुछ बात लिखी हैं। ये विविध दर्शन के अनुसार आकर लिखे गये हैं। “तर्क-शेखरी” नामक ग्रंथ तो तर्क-शास्त्र पर म म म प्रामाण्य भी

हो चुका है । कुछ भी हो—अर्थवग्रह के रूप में उसने मीमांसा दर्शन को जो एक रत्न दिया है—वही उसके प्रति कृतज्ञ रहने के लिए पर्याप्त है

## २६—भट्ट-केशव

इसी वंश में एन इसी के समान काल और देश में भट्ट-केशव हुआ—जिसने मीमांसा-दर्शन पर “मीमांसार्थ-प्रकाश” लिखा । इस ग्रंथ में सार रूप से मीमांसा के मतव्यों का सकलन किया गया है । यह ग्रंथ विजयापट्टम ग्रंथ-प्रदर्शिनी में प्रकाशित हुआ । इसके अतिरिक्त इस मन्वन्ध में कुछ भी ज्ञात नहीं है ।

## २७—नारायण भट्ट द्वितीय

मीमांसा की विशेष सेवा करने का श्रेय मिश्र और भट्ट इन दो वंशों को है । मिश्रवंश विशेषतः मिथिला में और भट्ट-वंश दक्षिण भारत में रहता था । कुछ समय के अनन्तर भट्टवंश के लोग दक्षिण से काशी में स्थानान्तरित हो गये और वहाँ आकर इन लोगों ने वैदिक साहित्य—मुख्यतया—मीमांसा-दर्शन की पर्याप्त प्रगति की । नारायण भट्ट द्वितीय भी इसी वंश के एक रत्न हैं । इसके पिता का नाम रामेश्वर भट्ट और माता का नाम उमा था । शरर भट्ट के नाम से प्रसिद्ध ( आगे उल्लेख किया जा रहा है ) इसने योग्य पुत्र ने भी मीमांसा-दर्शन पर काम किया—उसने तो इसे पदवाम्यप्रमाणपारायारधुरीण और मीमांसाद्वैत साम्राज्यधुरधर आदि विशेषणों से विशिष्ट कर मीमांसा का सर्वप्रथम सिद्धान्तक सिद्ध किया—किन्तु यह तो एक अतिशय श्रद्धा मात्र का यातक है । मीमांसा पर शास्त्र-दीपिका के अष्टम अध्याय की व्याख्या के अतिरिक्त उसका कोई अन्य ग्रंथ उपलब्ध नहीं है । इसने वृत्तरत्नाकर की व्याख्या भी लिखी—जिसकी प्राप्त पांडुलिपी में उसके काल के रूप में मन् १५४६ का उल्लेख है । ग्रामाणिकम्प से यह भी निश्चित होता है कि यह सन् १५१३ ई० में उत्पन्न हुआ । अस्तु,

इन मय के आधार पर हम निरिवाद रूप से १६ वीं शताब्दी का उत्तरार्ध तो उमता का न घोषित कर सकते हैं। इसके जीवन का एक विशेष घटना के रूप में यह उल्लेख हमें प्राप्त होता है कि हमने तुगलों द्वारा विषम वाराणसे काशी विश्वनाथ की मूर्ति का पुनर्स्थापन करा। यह पण हमी का सूचक है—

काम्या पातकिविद्रुत भगवतो त्रिचेम्परस्याचलम् ।

लिग भाचरशान मुत्वाप जगता मभ्यापयामास सः ॥

## २८—शर-भट्ट-प्रथम

यह मीमांसा-दर्शन का अधिष्ठित लेखक हुआ है—हमने इस विषय पर अनेक प्रथा की रचना की। शास्त्र-दीपिका पर इसने प्रकाश नाम की व्याख्या की। दूसरी रचना मीमांसा धानप्रकारा है—निगमा प्रकाशन पौन्यवा मसृष्ट मीमांसा से हुआ है। मत्स्य में यह मय मीमांसा के सभी विषयों का सरल शैली में विवरण करता है। मीमांसा-मंदिर हमका तीसरा ग्रंथ है—जिसमें पद्यों में शुद्ध मुख्य मुख्य सिद्धान्तों की गणना कराई गई है। पद्यों को दमने से सहन में ही हमका कवित्व जतिरा परिचय मिल जाता है। इस ग्रंथ के अन्त में लल्ल ने स्वयं यह स्वीकार किया है कि आचार्यों ने इस शास्त्र में एक द्वार अधिष्ठित करने—जिनका शर भट्ट ने उन्ने ही पार्श्व अधिष्ठित दार् मी पद्यों में मकला किया। एक एक अधिष्ठित का एक एक पार्श्व में विवेचन कर निरूप्य ही भट्ट ने अन्तर्गत भाषा और भाषा की समाहार शक्ति का परिचय दिया है। इसकी पाठ्यविधि पद्धति के शास्त्रकाय मसृष्ट कानिजीय पुनर्स्थापन में उन्नत है—जिसमें १८०० में उन्नत हुआ है। यही हमके धान का सूचक है।

१ अन्तर्गत शर भट्ट मीमांसा-दर्शन ।

मीमांसा-दर्शन मीमांसा-दर्शन ।

यह गोविन्द भट्ट का प्रपौत्र, रामेश्वर भट्ट का पौत्र और उपर्युक्त नारायण भट्ट द्वितीय का पुत्र था—जिससे इसका काल १७ वीं शताब्दी के लगभग होना चाहिए ।

### २६—नीलकण्ठ दीक्षित

यह भी भट्ट-वंश में रामेश्वर का प्रपौत्र, नारायण भट्ट का पौत्र और शंकर भट्ट का पुत्र था । धर्मशास्त्र और मीमांसा दर्शन का यह अधिकृत विद्वान् था । दक्षिण भारत में इसका बहुत सम्मान है । यह एक प्रकार से दक्षिण की मयूख-विचारधारा का प्रवर्तक है । इसकी कीर्ति का मुख्य आधार इसको बारह मयूख ग्रंथ हैं—जिनका धर्मशास्त्र दिग्दर्शक के रूप में वहाँ बहुत प्रतिष्ठित स्थान है । उत्तर भारत में कमलाकर भट्ट के निर्णय सिन्धु का जो आदर है, वही आदर दक्षिण भारत में इस ग्रंथ का है । इसका अध्ययन से इसके मामासा सन्धो ज्ञान की पुष्टि मिलती है । मीमांसा पर भट्टारक या मीमांसा-याय सग्रह के नाम से इसने एक ही ग्रन्थ लिखा—जिसकी पांडुलिपि भा पुस्तकालय में सुरक्षित है । इसका काल १७ वीं शताब्दी है ।

### ३०—शंकर भट्ट द्वितीय

यह नीलकण्ठ दीक्षित का पुत्र और शंकर भट्ट प्रथम का प्रपौत्र था । इसका देश और काल भी उपर्युक्त ही है । मीमांसा पर इसने भट्ट भास्कर के नाम से जैमिनि के सूत्रों की व्याख्या की, जो अप्रकाशित है ।

### ३१—टिनकर भट्ट

यह रामकृष्ण भट्ट का पुत्र और शंकर भट्ट प्रथम का उग्रपुत्र भ्राता था । कमलाकर भट्ट इसका छोटा भाई था । इन तीनों बंधुओं ने भट्ट परंपरा की पर्याप्त सेवाएँ कीं । यह छत्रपति महाराजा शिवाजी के आश्रय में रहता था और न्याय, वैशेषिक मीमांसा व धर्मशास्त्र आदि अनेक विषयों का विद्वान् था । इन सभी पर इसने अनेक रचनाएँ कीं । इनके



की है। परपरा से मीमांसा-दर्शन सबन्धी पांडित्य इनके-चहाँ चला आ रहा था-इसके पिता भी राम कृष्ण भट्ट-जिनका विवेचन उपर किया जा चुका है-मीमांसा के, भट्ट-संप्रदाय, के विख्यात विद्वान् थे। कमलाकर को तो मीमांसा की इन दोनों ही परपराओं पर, समाप्त अधिकार था। अपने पिता के वैदुष्य पर भी ? इसने अतिशय श्रद्धा, व्यक्त की है। इसका उपनाम दादू भट्ट, था और यह अपने कालका निर्भीक, प्रतिभाशाली और विख्यात लेखक था। १७ वीं शताब्दी के, लेखकों में इसका स्थान बहुत ऊँचा है। मीमांसा पर इसने, अनेक, ग्रंथ लिखे। शास्त्रतन्त्रिका पर आलोक नाम की व्याख्या की एवं भावार्थ नाम से तत्र धार्मिक की टीका की जिसका मुख्य उद्देश्य राणक का खंडन करना है। जैमिनि के सूत्रों पर भी इसने शास्त्रमाला के नाम से स्वतंत्र व्याख्या की।

उमकी सबसे अधिक प्रतिष्ठा उसके निर्णय-सिन्धु के कारण है-नो धर्मशास्त्र का एक उच्चकोटि का ग्रन्थ माना जाता है। बीसवीं शताब्दी के इस सक्रमणशील वातावरण में भी धार्मिक विवादों पर निर्णय-सिन्धु के निर्णय अत्यन्त आदर-पूर्ण स्थान रखते हैं। यह ग्रंथ कमलाकर के व्यापक अध्ययन और गभीर वैदुष्य का मूर्तिमान प्रमाण है। इसके अंत में लिखित स० १६६८ या सन् १६१० इसके काल के सत्रय में हमारे उपर्युक्त कथन ही के साक्षी है-जिसमें हमने इसका काल १७ वीं शताब्दी का उत्तरार्ध प्रमाणित किया है।

### ३४—अनन्त भट्ट

कमलाकर भट्ट का आत्मज अनन्त भट्ट भी मीमांसा का अच्छा विद्वान् था। उसने अपने पिता की शास्त्रमाला ( जैमिनि सूत्रों की

१—यो भाट्टतन्त्रं हनन्वाकणधारशास्त्रान्तरेषु-

निक्षिपेत्पि मर्मवेत्ता ( कमलाकर )

व्याख्या) पर ज्योत्स्ना के नाम से वृत्ति लिखी और जैमिनि के सूत्रों पर "न्याय-रहस्य" नाम से व्याख्या की। आचार्य रामस्वामी के मतानुसार यह सूत्रों पर अत्यन्त रक्षित व्याख्या है। अनन्त भट्ट ने स्वयं इस चीज को स्वीकार किया है कि उसने ज्योत्स्ना के पूरी होने पर श्री नीलकण्ठ दीक्षित को दिखाया। इससे यह दीक्षित का कनिष्ठ समस्त लीन ( १७ वीं शताब्दी का उत्तरार्ध ) सिद्ध होता है।

### ३५--विश्वेश्वर उपनाम गागामह

वास्तविक नाम विश्वेश्वर होते हुए भी प्रसृत विद्वान् गागामह के नाम से अधिक विख्यात है। यह रामकृष्ण भट्ट का पिता और दिनकर भट्ट का पुत्र था। स्नेह के कारण इसके पिता इसे "गागा" कहते थे—अतः यह इसी नाम से विख्यात हो गया। यह अपने काल का विख्यात विद्वान् था और महाराज छत्रपति शिवाजी का गुरु था। १६७३ में महाराजा शिवाजी के राजसिंहासनारोहण की धार्मिक क्रियायें इसी के तत्त्वाधान में संपन्न हुईं। यह वह स्वयं स्वीकार करता है।

यह भट्ट-संप्रदाय का एक श्रेष्ठ प्रतिपादक हुआ है। मीमांसा सूत्रों पर इमने—भाट्ट-चिन्तामणि नामक ग्रन्थ ( स्वतंत्र ) लिखा—जिसका तर्कपाद चौखम्बा मस्कृत सीरीज से प्रकाशित हो चुका है। यह कुनारिल के दृष्टिकोण से दार्शनिक तत्त्वों का विवेचन करता है और आवश्यक प्रसंगों में व्याकरण और न्याय के विषयों का भी स्पष्ट रूप से उल्लेख करता है। ज्ञानप्रामाण्य, प्रत्यक्ष, ईश्वरवाच्य, शक्तिवाद, सृष्टिप्रलय अनुमान, अर्थपत्ति, अभाव, शब्द, विधिभेद धात्वर्थ, आख्यात, लकारार्थ आदि गंभीर विषयों पर इमने अपनी लेखनी चलाइ है—यही इसके वैदिक्य का परिचय देने के लिए पर्याप्त है। यह रचना उसने बालकों की व्युत्पत्ति के लिए की है। स्थान ग्यान पर उसने अपने ग्रन्थ में सोमेश्वर, मुरारि मिश्र II उदयनाचार्य, पद्मेश्वर मिश्र आदि

विद्वानों को उद्धृत किया है। यह अपने पिता के विचारों का भी पूर्ण भक्त है।

कुसुमाजलि इसका दूसरा ग्रन्थ है—जो जैमिनि सूत्रों पर वृत्ति है। उसे हम एक समालोचनात्मक व्याख्या कह सकते हैं—जिसमें अनेक प्रकार के खडन मडन किये गये हैं।

- श्रियाकौदय- इसका तीसरा ग्रन्थ है—जिसको शिवाजी के आदेश पर लिखा गया था। यह ग्रन्थ श्लोकात्मक के विषय में पद्यों में लिखा गया है—जो प्रसंग आचार्य कुमारिल भट्ट अपूर्ण छोड़ गये थे। इसके अन्य ग्रंथ के साथ इसकी पांडुलिपि भी अलवर स्टेट के मैनेरिक्पत्र न० ३६३, संस्कृत केटलाक में प्राप्त होती है—दूसरी पांडुलिपि का न० ११७ है। इस पांडुलिपि के अंत में निम्न पद्य लिखे हुए प्राप्त होते हैं—

प्रारभि यज्ञ इह य खलु कारिकाभि नत । । १५

रुद्धा प्रतिप्रतिभधाम—विदूषणाय ।

दुःख सता तदसमाप्तिवृत्त शिवेन

छत्रप्रवर्पेन सुविचिन्त्य समापित स ॥

शिवाजी जैसे राष्ट्रीय प्रशासक के दरबार में इस विद्वान् को आदर और आश्रय प्राप्त था—यह भी कोई कम गौरव की बात नहीं है। किवदन्ती और स्वयं इसके धाकड़ों में यह भी बताते हैं कि शिवाजी ने इसके सादा जीवन की अभेदपूर्ण घनायाग शिवाजी की समकालीनता के आधार पर इसका काल सहज ही १७ वीं शताब्दी का मध्यकाल माना जा

१—यत्तर्कपादे घटुनामहेण, श्लोकै रुद्धा वार्तिकमायवयै ।

गंगाभिधेनायमर्द्धः शेषस्तस्याद्यत्र छत्रपते शिवस्य ॥

२ तस्यानुरोधादिह वादिवर्णाधिक्ये ।

घटुर्वाश्रमभंगदोष । ( संस्कृत केटलाक अलवर )



विशालता और गभीरता पर इसे अगाध विश्वास था। इसी प्रकार वे विद्वानों ने इस परंपरा को पोषण प्रदान किया है—अतएव यह अपने साथ की अन्य परंपराओं से उन्नत हो गई।

### ३७—अनन्तदेव प्रथम

यह आपदेव द्वितीय का पिता और गुरु था एवं मीमांसा-दर्शन का अच्छा विद्वान् था। इसके पुत्र ने अपने ग्रन्थ मीमांसा-न्याय-प्रकाश में इसके सिद्धान्तों का अतिशय समान के साथ उल्लेख किया है। हमके देश और काल के प्रसंग में इसके पुत्र के प्रसंग में प्रयोजन प्रकाश डाला जा चुका है। इसका कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ हमें नहीं प्राप्त होता।

### ३८—अनन्तदेव द्वितीय

यह आपदेव द्वितीय का पुत्र था। इसने अपने पिता द्वारा लिखित मीमांसान्याय-प्रकाश पर भाट्टालंकार नामक टीका लिखी—जिसकी चर्चा ऊपर की जा चुकी है। फलसाकर्म्यवडन और स्मृतिकौस्तुभ इसकी अन्य रचनयें हैं। भाट्टालंकार की खड्डेव मिश्र तर ने आलोचना की है। सबसे अधिक प्रतिष्ठा इसे अपने स्मृतिकौस्तुभ के कारण प्राप्त हुई। यह ग्रन्थ उसने अपने आश्रयदाता राज बहादुर चन्द्र के आदेश पर लिखा। चन्द्र का शासन काल व ममय सन् १६४५ से १६७५ तक माना जाता है—इसीसे इसका समय मगहीनी गतादी का मध्य-भाग ऊपर लिखा गया है। स्मृति-कौस्तुभ मीमांसा ही का ग्रन्थ है—जिसमें मीमांसा के सिद्धान्तों का धार्मिक विवेचन किया गया है। विशेषकर उन स्थलों को अपनाया गया है—जहां धर्म-शास्त्र सदिग्ध माना था। इससे इस ग्रन्थ की उपयोगिता और भी अधिक बढ़ गई है।

### ३९—जीवदेव

यह अनन्तदेव द्वितीय का छोटा भाई और शिष्य था—इसीलिए इसका भी काल वही १७ वीं शताब्दी का मध्य काल है। मीमांसा-दर्शन

पर इसने “भट्ट भास्कर” नाम से केवल एक ही ग्रंथ लिखा । कौंडदेव ने इसके कार्य की आलोचना भी की है । जीवदेव ने अपने ग्रंथ में कमलाकर के निर्णय-सिन्धु से उद्धरण लिये हैं । इसके अतिरिक्त इस विषय में आवश्यक विदित नहीं है ।

### ४०— कौंडदेव

अनन्तदेव द्वितीय के अधिकृत शिष्यों में कौंडदेव का नाम अत्यन्त आदर के साथ सुना जाता है । यह कौंडदेव केवल मीमांसा ही नहीं, अपितु व्याकरण और न्याय-दर्शन का भी विद्वान् था—ऐसा इसके ग्रंथों से हमें ज्ञात होता है । यह कौण्ड भट्ट के नाम से अत्यन्त प्रसिद्ध लेखक हुआ । व्याकरण पर “इमका वैयाकरण-भूषणसार” नामक ग्रन्थ, तर्क-शास्त्र पर “तर्क दीपिका” एवं मीमांसा-दर्शन पर “भाट्टमत-प्रदीपिका” नामक ग्रंथ हमें प्राप्त होना है । अपने प्रथम दो ग्रंथों में प्रस्तुत लेखक ने दो प्रियात विद्वानों की चर्चा की है । रगोजी<sup>१</sup> भट्ट को अपना पिता बताया है और<sup>२</sup> भट्टोजिदीक्षित को अपना चाचा । अर्थात् ऐतिहासिक दृष्टि से यह उतने अधिक अन्वकार में नहीं रहता और इसका काल आसानी से १७ वीं शताब्दी निश्चित किया जा सकता है ।

मीमांसा का अधिकृत विद्वान् होने पर भी कौंडदेव को जो प्रतिष्ठा प्राप्त हुई—यह मीमांसा के कारण नहीं, अपितु व्याकरण के कारण हुई । इमका वैयाकरण-भूषणसार संस्कृत साहित्य का एक बहुत समाननीय ग्रंथ बन गया है । सरल से सरल ढंग पर व्याकरण के मुख्य मुख्य सिद्धान्तों का जितना अच्छा विवेचन इस ग्रंथ में हुआ है और किसी ग्रंथ में देखने को नहीं मिलता । वस्तुतः यही एक ऐसी पुस्तक है—जो व्याकरण को शास्त्रों में उद्धृत स्थान प्रदान करती है और उसके सिद्धान्तों को अन्य सिद्धान्तों की अपेक्षा महनीयता प्रदान करती है । इसके भिन्न भिन्न

१ रगोजिभट्टपुत्रेण काट्टमट्टेन (तर्कदीपिका ११)

२ भट्टोजिदीक्षितमहः पितृष्य नौमि सिद्धये । (वैयाकरणभूषणसार १)

प्रसंगों में पूर्वपक्ष के रूप में मीमांसा के सिद्धान्तों का अत्यन्त सुन्दरता के साथ उपन्यास कर इसने अपने मीमांसा-सम्बन्धी वैदुष्य का अत्यन्त सुन्दर परिचय दिया है। इस दृष्टि से भी इसकी मीमांसा-सम्बन्धी सेवायें अपना एक स्वतन्त्र स्थान रखती हैं।

### ४१--खड्गदेव मिश्र

संस्कृत साहित्य में खड्गदेव का अत्यन्त प्रतिष्ठित स्थान है। विशेष कर मीमांसा-दर्शन का यह विख्यात विद्वान् हुआ है। पंडितराज जगन्नाथ ने अपने रसगंगाधर में लिखा है कि उसके पिता पेरु भट्ट ने देव से ही मीमांसा का अध्ययन किया। इसकी व्याख्या करते हुए नागेश ने देव का अभिप्राय खड्गदेव किया है। पंडितराज जगन्नाथ के आश्रयदाता शाहजहाँ और उसके पुत्र दाराशिकोह थे—इससे परंपरा के अनुसार यह माना जा सकता है कि खड्गदेव १७ वीं शताब्दी के मध्यकाल में अवश्य ही रहा होगा।

खड्गदेव के पिता का नाम रुद्रदेव था। श्रीधरेन्द्र इसका उपनाम था—ऐसा उल्लेख इसके शिष्य शम्भु भट्ट ने अपनी व्याख्या में किया। उसी के अनुसार खड्गदेव ब्रह्मनाल मुहल्ला, बनारस में रहता था और वहीं इसकी मृत्यु भी हुई। इसकी मृत्यु का समय भी इसने स० १७७० म० व १६६५ ई० बताया है—इससे भी १७ वीं शताब्दी—जो पहले निश्चित की गई है—बढ़ पुष्ट हो जाती है। इसने अपने पूर्वजालीन लेखकों में आपदेव द्वितीय, उसके दोनों पुत्र अनन्तदेव द्वितीय एवं जीवदेव की रचनाओं की आलोचनाएँ की हैं—जिनसे भी इसके काल और विचारों को पुष्टि मिलती है।

१ देवार्वाचणीष्ट स्मरहरनारे शासन जीमनायम्—

“देवादेव” अर्द्धदेवादेवैत्यथ ( नागेश )

२—भार्या श्री ब्रह्मनाल निरुपमचरित खड्गदेवामिधान ।

प्राप्त श्री ब्रह्मनाय विदुषपरगुरु—पक्षचर्च यन्त्र ।

३—वर्षे नेत्रद्विमतद्विज्ञानगिरिधिते ।

## इसकी रचनायें और शैली

खडदेव अपने कालका बड़ा प्रभावशाली लेखक हुआ। विशेषकर दक्षिण भारत में इसका साहित्य आदरणीय बना। सरल से सरल, गंभीर से गंभीर और प्रौढ़ से प्रौढ़ सब प्रकार की भाषा लिखना खडदेव की एक विशेषता है—उसकी रचनाएँ स्पष्ट रूप से यह कह रही हैं कि उसे भाषा और विषय दोनों पर व्यापक अधिकार है। भाट्टदीपिका प्रथम शैली पर लिखी गई है तो भाट्ट रहस्य अन्तिम शैली पर। इसके सभी ग्रंथों पर इसके गंभीर अध्ययन की छाप है। जहाँ भाट्ट-दीपिका उसके दार्शनिक ज्ञान को प्रकट करती है, तो भाट्ट रहस्य उसके तार्किक विभव का। मीमांसा-कौस्तुभ यद्यपि अपूर्ण है—फिर भी उसका स्वतन्त्र अस्तित्व है और अपना निजी स्थान है।

मीमांसा कौस्तुभ उसकी सनसे पहली रचना है—जिसका प्रकाशन काजीवरम् व बनारस से हो चुका है। यह केवल तृतीयाध्याय तृतीय पाद सप्तम अधिकरण ( बलानलाधिकरण ) तक ही लिखा गया है। दूसरा ग्रंथ भाट्ट-दीपिका है—जो इसकी सनसे प्रमुख रचना है। कौस्तुभ जितना ही विस्तृत है—यह उतनी ही अधिक सक्षिप्त है। विद्वानों की परपरा में इस ग्रंथ का बहुत समान है—विशेषकर दक्षिण भारत में इस ग्रंथ की बहुत प्रतिष्ठा है। जो स्थान उत्तर भारत में शास्त्र-दीपिका को मिला, वही स्थान दक्षिण भारत में इस ग्रंथ ने लिया। शास्त्र-दीपिका की अपेक्षा यह सूक्ष्म अवश्य है—पर विषय के विवेचन में इसकी अपनी एक प्रौढ़ शैली है। इस ग्रंथ के एशियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता, मैसूर ओरियन्टल लाइब्रेरी सीरीज, निर्णय सागर प्रेस बंबई व मद्रास आदि से अनेक संस्करण निकल चुके हैं—जो इसकी प्रतिष्ठा के सूचक हैं। यही नहीं—व्याख्याकारों का भी इसने पर्याप्त ध्यान आकृष्ट किया है। सबसे पहली व्याख्या “प्रभावली” के नाम से खडदेव ही के शिष्य शम्भुदास ने की—जिसका प्रकाशन निर्णय-सागर से हुआ। दूसरी व्याख्या भाट्ट कल्पद्रुम है—जिसके लेखक मद्रास के श्री रामशुभशास्त्री हैं।

तीसरी व्याख्या तद्बोद्ध है-जिसके लेखक भास्करराय हैं। चौथी व्याख्या भट्ट-चिन्तामणि है-जिसके रचयिता श्री वक्त्रेश्वर हैं। इसका प्रकाशन मद्रास से हो चुका है। पंचम व्याख्या श्री रंगाचार्य की सूत्र वृत्ति-सारावली है-जिसका प्रकाशन कुछ ही समय पूर्व मैसूर से हुआ है। दक्षिण भारत में अधिक प्रचार होने कारण उधर ही के लोगों का इस और अधिक ध्यान गया। यह भी इस विवरण से स्पष्ट हो जाता है।

भाट्ट-रहस्य इसी ही की तीसरी रचना है-जो सर्वथा नैयायिक प्रणाली पर लिखा गया है। इसकी भाषा और विषय दोनों ही गंभीर हैं। इसीलिए यह ग्रंथ दुरूह तक हो गया है। शाब्दबोध इसका विषय है और उसके प्रसंग में भावार्थ, लकारार्थ आदि विषयों पर मीमांसक दृष्टि कोण से प्रकाश डाला गया है। ग्रन्थ बहुत संचित है-पर यही एक ऐसा आधार है-जिसने शाब्दबोध के मयन्ध में व्याकरण और न्याय जैसे तार्किक शास्त्रों की तुलना में मीमांसा के शाब्दबोध सिद्धान्तों को जीवित रखा है। दुर्भाग्य है, इस पर अभी कोई व्याख्या नहीं की गई। इसका प्रकाशन अवश्य अनेक बार हो चुका है।

खड्गदेव की शैली के संबंध में उपर्युक्त विवेचन यह सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है कि उसकी प्रणाली न्याय के समान है-इसीलिए उसके प्रत्येक तर्क और उसके प्रस्तुत करने का ढंग स्वभावतः ही अन्य मीमांसकों की अपेक्षा ग्रंथक है। यह अपने सिद्धान्तों के सधन्य में चुप नहीं रहता। देवी देवताओं पर उसे विश्वास है-यही कारण है कि जहाँ इस चर्चा पर अन्य मीमांसक चुप रहे हैं-उसने अपने अभिप्राय को स्पष्ट उद्घोषणा अपनी भाट्ट वीपिका में कर दी है। इसका अर्थ यह नहीं है कि मीमांसक नास्तिक हैं, पर इसका तात्पर्य यह अग्रह है कि न जाने क्यों जहाँ जहाँ ईश्वर का प्रसंग आया है-इनने चुप्पी साध ली है। अस्तु, उसका भाट्ट रहस्य भी चाहे दुरूह भले हो गया हो, पर मीमांसा के प्रस्तुत विषय

पर सिद्धान्त स्थापित करने में पूर्ण सफल रहा है— हमें खडदेव जैसे प्रौढ़ लेखक मीमांसा के इतिहास में बहुत कम मात्रा में देखने को मिलते हैं ।

### ४२ शम्भु भट्ट

शम्भु भट्ट खडदेव का विख्यात शिष्य हुआ—जैसा कि ऊपर लिखा जा चुका है । यह बालकृष्ण का पुत्र था । भाट्ट-दीपिका ( खडदेव ) पर प्रभावशाली व्याख्या मीमांसा दर्शन पर इसको एक मात्र रचना है—जो मूल ग्रन्थ के साथ नि प्रेस बम्बई से प्रकाशित भी हो चुकी है । लेखक ने स्वयं इसके अन्त में स० १७६४ अथवा सन् १७०७ ई० को इसकी समाप्ति का समय उल्लिखित किया है । खडदेव का यह मगकालीन था—यही इसके काल के सबंध में पर्याप्त है । भाट्ट-दीपिका पर बहुत सी व्याख्याएँ लिखी गई, किन्तु प्रभावशाली ने ही उन सब के पथ प्रदर्शन का काम किया । यही इसकी सर्वात्तम व्याख्याओं में प्रमुख स्थान रखती है । मीमांसा पर इसकी दूसरी रचना पूर्वमीमांसाधिकरणसत्तेषु है— जो मीमांसा के संपूर्ण अधिष्ठानों का सार है । यह अपना व्याख्या में सोमनाथ दीक्षित का भी उल्लेख करता है । कवि मण्डन इसकी उपाधि है ।

### ४३ राजचूड़ामणि-दीक्षित

यह वैकटेश्वर दीक्षित का शिष्य और श्री निवास दीक्षित का लड़का था । यज्ञ नारायण इसका प्रसिद्ध उपनाम है । ऐसी किंवदन्ती है कि बाल्यकाल में ही माता पिता का देहान्त होजाने के कारण इसका लालन-पालन अपने भाई अर्धनारीश्वर दीक्षित के तत्त्वावधान में हुआ । दर्शन के अतिरिक्त संस्कृत साहित्य पर भी इसे अच्छा अधिकार था— इसकी “कमलिनी-कलहस” नामक नाटिका इसी का प्रमाण है । इस संबंध में यह अतिशयोक्ति है कि इसकी रचना इराने ६ वर्ष की आयु में की ।

१ वेदतु मुनिवमुभिर्गणिते वत्सरे शुभे ।

ज्येष्ठे कृष्णे कृतिषाविष टीका समापिता ॥

मीमांसा दर्शन पर इसने तीन ग्रन्थ लिखे-ऐसा विदित होता है। सबसे प्रथम शक १५५६ एच ईस्वी सन् १६३७ ई० में अपने गुरु श्री वैकटेश्वर दीक्षित के आदेश से जैमिनि सूत्रों पर "तत्र-रत्नामणि" के नाम से व्याख्या की। इसी प्रकार की इसकी दूसरी उच्च कोटि की रचना कर्णवार्तिक है-जो शास्त्र-वैपिका की व्याख्या है। समालोचकों का यह अनुमान भी है कि इसने जैमिनि के सकर्ष-काण्ड<sup>१</sup> पर सकर्ष-न्याय मुक्तावलि नाम से व्याख्या की, परन्तु उसका केवल निवरण ही प्राप्त होता है।

### ४४ वैकटाधरिन्

१७ वीं शताब्दी के मध्यकालीन लेखकों में यह भी अपना स्थान रखता है। उसके पिता का नाम रघुनाथ दीक्षित और माता का नाम सीतान्धा था। यह अप्पय्य दीक्षित के कनिष्ठ भ्राता, रगराजाधरिन् के पुत्र नीलकण्ठ दीक्षित का ममकाजीन था। मीमांसा पर "विधिप्रय-परित्राण और मीमांसा मकरन्द" नाम के उसके दो ग्रंथ हैं-जिनमें प्रथम में तीनों विधियों का मागोपाग वर्णन किया गया है।

### ४५ गोपाल भट्ट द्वितीय

१७ वीं शताब्दी ही में कृष्ण भट्ट का पौत्र च मगनाथ भट्ट का पुत्र गोपाल भट्ट एक प्रसिद्ध मीमांसक हुआ। मीमांसा पर इसने "विधि भूषण" नामक ग्रंथ लिखा-जिसमें कुमारिल के विधि सवर्था विचारों को पुष्ट किया-चिनका कुछ कुछ स्थलों पर अप्पय्य दीक्षित ने अपने विधि-रमायन में न्यङन किया था।

### ४६ राघवेन्द्र यति

इसी का समकालीन राघवेन्द्र यति हुआ। उसके पिता का नाम तिमन भट्ट और माता का नाम गोपान्धा था। यह कनकाचल का पौत्र

और कृष्ण भट्ट का प्रपौत्र था । इसने भट्ट-समूह नाम से जैमिनि सूत्रों की व्याख्या की—यही इसका मीमांसा पर एक मात्र ग्रन्थ है ।

### ४७ रामकृष्ण दीक्षित

इसी काल में रामकृष्ण दीक्षित हुआ—जिसने जैमिनि सूत्रों पर मीमांसान्याय दर्पण नाम का ग्रन्थ लिखा । यह वेदान्त परिभाषा के प्रसिद्ध लेखक धर्मराजाध्वरेन्द्र का पौत्र एवं वेंकटनाथ का पुत्र था ।

### ४८ सोमनाथ दीक्षित

सत्रहवीं शताब्दी के मध्य भाग में एक विस्तृत व्याख्याकार सोमनाथ दीक्षित हुआ—जो मिट्टालकुन या गोत्र में था । यह सूर भट्ट का पुत्र था और वेंकटगिरियन्त्र का छोटा भाई था । अपने बड़े भाई से ही इसने सत्र प्रकार की शिक्षाएँ प्राप्त कीं । शास्त्र दीपिका के तर्कवाद को छोड़कर शेष भाग पर मयूख-मालिका के नाम से इसकी बहुत ही विस्तृत व्याख्या है—जिसका प्रकाशन शास्त्रदीपिका के साथ निर्णय सागर प्रेस से हो चुका है । यही एक अधिकृत व्याख्या इस ग्रंथ पर है—जिसका पठन-पाठन में बहुत प्रचार है । इसके प्रारम्भ एवं अन्त में सोमनाथ अपने आपको “सर्वतोमुख्यानी” विशेषण से विशिष्ट करता है—जिससे इसके जीवन पर प्रकाश पड़ता है । जहाँ उसकी यह व्याख्या इसके व्यापक वैदुष्य का परिचय देती है—वहाँ विशिष्ट कर्मकाण्डज्ञान को भी प्रकट करती है । शास्त्रदीपिका के विषयों को समझने में यह बहुत ही सफल रही है । प्रमगश इसमें भगनाथ, वरदरान और अप्पय्य दीक्षित आदि विद्वानों का उल्लेख हुआ है—जिससे इनका अपेक्षा अर्वाचीनता प्रकट होती है । भट्ट-दीपिका के व्याख्याता शम्भु भट्ट ने इसका उल्लेख अपनी प्रभावली में किया है—इससे भी इसका काल दीक्षित और शम्भु भट्ट का मध्यकाल अर्थात् १७ वीं शताब्दी का मध्य भाग सिद्ध हो जाता है । यदि यह व्याख्या नहीं होती, तो निश्चय ही शास्त्रदीपिका के गभीर विषयों के समझने में बड़ी कठिनाई का अनुभव करना पड़ता ।



मीमांसा दर्शन पर इसने तीन ग्रन्थ लिखे—ऐसा विदित होता है। सबसे प्रथम शक १५५६ एव ईस्वी सन् १६३७ ई० में अपने गुरु श्री वेंकटेश्वर दीक्षित के आदेश से जैमिनि सूत्रों पर “तत्र-रत्नामणि” के नाम से व्याख्या की। इसी प्रकार की इसकी दूसरी उच्च कोटि की रचना कर्पूवार्तिक है—जो शास्त्र-दीपिका की व्याख्या है। समालोचकों का यह अनुमान भी है कि इसने जैमिनि के सकर्ष-काण्ड<sup>१</sup> पर सकर्ष-न्याय मुफानलि नाम से व्याख्या की, परन्तु उसका केवल विवरण ही प्राप्त होता है।

### ४४ वेंकटाधरिन्

१७ वीं शताब्दी के मध्यकालीन लेखकों में यह भी अपना स्थान रखता है। उसके पिता का नाम रघुनाथ दीक्षित और माता का नाम सीताम्बा था। यह अप्पय्य दीक्षित के कनिष्ठ भ्राता, रगराजाधरिन् के पुत्र नीलकण्ठ दीक्षित का समकालीन था। मीमांसा पर “विधिप्रय-परित्राण और मीमांसा मकरन्द” नाम के अपने दो ग्रन्थ हैं—जिनमें प्रथम में तीनों विधियों का सागोपाग वर्णन किया गया है।

### ४५ गोपाल भट्ट द्वितीय

१७ वीं शताब्दी ही में कृष्ण भट्ट का पौत्र य मगनाथ भट्ट का पुत्र गोपाल भट्ट एक प्रसिद्ध मीमांसक हुआ। मीमांसा पर इसने “विधि भूषण” नामक ग्रन्थ लिखी—जिसमें कुमारिल के विधि संबंधी विचारों को पुष्ट किया—जिनका कुछ कुछ स्थलों पर अप्पय्य दीक्षित ने अपने विधि-रमायन में सहन किया था।

### ४६ राघवेन्द्र यति

इसी का समकालीन राघवेन्द्र यति हुआ। उसके पिता का नाम तिमर भट्ट और माता का नाम गोपाम्बा था। यह कनकाचल का पौत्र

और कृष्ण भट्ट का प्रपौत्र था । इसने भट्ट-समूह नाम से जैमिनि सूत्रों की व्याख्या की—यही इसका मीमांसा पर एक मात्र ग्रन्थ है ।

### ४७ रामकृष्ण दीक्षित

इसी काल में रामकृष्ण दीक्षित हुआ—जिसने जैमिनि सूत्रों पर मीमांसान्याय-दर्पण नाम का ग्रन्थ लिखा । यह वेदान्त-परिभाषा के प्रसिद्ध लेखक धर्मराजाध्वरेन्द्र का पौत्र एय वेंकटनाथ का पुत्र था ।

### ४८ सोमनाथ दीक्षित

सत्रहवीं शताब्दी के मध्य भाग में एक विस्तृत व्याख्याकार सोमनाथ दीक्षित हुआ—जो मिश्रालकुल या गोत्र में था । यह सूर भट्ट का पुत्र था और वेङ्कटगिरियन्त्र का छोटा भाई था । अपने बड़े भाई से ही इसने सब प्रकार की शिक्षाएँ प्राप्त कीं । शास्त्र दीपिका के तर्कवाद को छोड़कर गेष भाग पर मयूख-मालिका के नाम से इसकी बहुत ही विस्तृत व्याख्या है—जिसका प्रकाशन शास्त्रदीपिका के साथ निर्णय-सागर प्रेम से हो चुका है । यही एक अधिकृत व्याख्या इस ग्रन्थ पर है—जिसका पठन-पाठन में बहुत प्रचार है । इसके प्रारम्भ एव अन्त में सोमनाथ अपने आपको “सर्वतोमुखशानो” विशेषण से विशिष्ट करता है—जिससे इसके जीवन पर प्रकाश पड़ता है । जहाँ इसकी यह व्याख्या इसके व्यापक वैदुष्य का परिचय देती है—वहाँ विशिष्ट कर्मकाण्डज्ञान को भी प्रकट करती है । शास्त्रदीपिका के विषयों को समझाने में यह बहुत ही सफल रही है । प्रमगश इसमें भगनाथ, नरदराज और अप्पय्य दीक्षित आदि विद्वानों का उल्लेख हुआ है—जिनसे इनका अपेक्षा अर्वाचोन्मता प्रकट होती है । भट्ट-दीपिका के व्याख्याता शमु भट्ट ने इसका उल्लेख अपनी प्रभावली में किया है—इससे भी इसका काल दीक्षित और शमु भट्ट का मध्यकाल अर्थात् १७ वीं शताब्दी का मध्य भाग सिद्ध हो जाता है । यदि यह व्याख्या नहीं होती, तो निश्चय ही शास्त्रदीपिका के गभीर विषयों के समझने में बड़ी कठिनाई का अनुभव करना पड़ता ।

## ४६ यज्ञ नारायण दीक्षित

यह यज्ञेश व सर्वतोऽम्बिका का पौत्र, तिरुमल यन्त्र का प्रपौत्र व कोट्ट भट्टार्क अथवा भट्टोपाध्याय तथा गताम्बिका का पुत्र था। इसके बड़े भाई का नाम भी तिरुमल यन्त्र ही था। यह ऋक् शाखा के कश्यप गोत्र का था। तर्कपाद के अतिरिक्त अरु पर इमने प्रभा-मङ्गल के नाम से व्याख्या की—जो अच्छी व्याख्या है—पर अप्रकाशित है। इसका काल भी १७ वीं शताब्दी का मध्य भाग ही है।

## ५० गदाधर भट्टाचार्य

यह बंगाल का निवासी था। मीमांसा से अधिक इसकी प्रतिष्ठा न्याय के ग्रंथों के कारण है। इसका व्युत्पत्तिवाद बहुत उच्च स्तर का ग्रंथ है। इसके अतिरिक्त भी उसने न्याय पर अनेक ग्रंथ लिखे। बहुत दिना तक लोग ने इसकी शैली का अनुकरण किया। यह एक मंडान प्रतिभाशाली सर्वतोमुखी विद्वान् था। यह जीवाचार्य का पुत्र, नवद्वीप के हरिराम तर्कवागीश का शिष्य एवं जगदीश भट्टाचार्य का कनिष्ठ समकालीन था—जिससे इसका काल १७ वीं शतब्दी का मध्य भाग निश्चित होजाता है। मीमांसा पर इसने "विधि-स्वरूप-विचार" नामक ग्रंथ लिखा—जो यद्वैदा और कङ्कता से प्रकाशित हो चुका है।

## ५१ वैद्यनाथ तत्सन्

तत्सन् ५श में भी अनेक प्रसिद्ध विद्वान् हो चुके हैं। यह उसी पश के पदचाक्यप्रमाणपारायारीण राम भट्ट अथवा रामचन्द्र सुरि का पुत्र था। मीमांसा-दर्शन विशेषतः भट्ट मत का यह प्रौढ विद्वान् था। शास्त्र-दीपिका पर इमने प्रभा नामक व्याख्या की। यह व्याख्या अत्यन्त सरल और विषय के प्रतिपादन में अत्यन्त मफ्त है। वर्तमान में इसका प्रकाशन मूल शास्त्रदीपिका के माय आचार्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री के संपादकत्व में रावपूताना विश्वविद्यालय जयपुर के प्रकाशन विभाग की ओर से हो रहा है। इसके अतिरिक्त जैमिनि सूत्रों पर भी इसने

अधिकरण-क्रम से न्याय-विन्दु नामक व्याख्या की—जिसका प्रकाशन बनारस संस्कृत कालेन के प्रोफेसर मदनमोहन पाठक की टिप्पणी के साथ गुजराती प्रेस बंबई से हो चुका है। इसी प्रकार इसने काव्य प्रदीप पर भी उदाहरण चन्द्रिका नामक टीका की—उसमें इसका सवत् १७४० अर्थात् सन् १६४३ ई० उल्लेखित है जिससे इसका क १७ वीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध निश्चित हो जाता है। इस सवध में विशेष ज्ञान के लिए प्रभा सहित शास्त्रदीपिका की भूमिका द्रष्टव्य है।

## ५२ मुरारि मिश्र तृतीय

यह खडदेव से अत्यंत प्रभावित है। मीमांसा पर अगत्वनिरुक्ति नामक इसका प्रसिद्ध ग्रन्थ है—जिसका प्रकाशन आनंदाश्रम संस्कृत सीरीज पुना से हो चुका है। इसमें यज्ञों के विभिन्न अंगों और उनके फलों के संबन्ध में विस्तृत विवेचन किया गया है। अपने इस ग्रन्थ में यह तत्ररत्न, शास्त्रदीपिका, विधिरसायन भाट्ट दीपिका एवं खडदेव के मीमांसा-कौस्तुभ का उल्लेख करता है। अनेक प्रघटकों में तो खडदेव का प्रत्यक्ष अनुसरण भी किया गया है। इन सबसे अर्वाचान होने के कारण इसका काल १७ वीं शताब्दी का अंत अथवा १८ वीं शताब्दी का प्रारंभ मानना चाहिए। इस संबन्ध में विशेष ज्ञान के लिए ओरियंटल कॉलेज, लाहौर में पठित डा० उमेश मिश्र का लेख द्रष्टव्य है।

## ५३ भास्कर राय

भास्करानन्द दीक्षित इसका उपनाम है। यह गभीर राय और कोणार्द्धिका का द्वितीय पुत्र था। काशी के श्रीनृसिंह यज्वन् इसके गुरु थे। संस्कृत साहित्य के सभी अंगों का यह अच्छा विद्वान् था और श्रीविद्या का उपासक था। मीमांसा के अतिरिक्त इसने तन्त्रशास्त्र पर भी अनेक ग्रन्थ लिखे। तन्त्रशास्त्र पर इसके ग्रन्थ इसके विषयगत पूर्ण अधिकार को प्रकट करते हैं। इसने नित्यपोडशिकार्णवतत्र की सेतुबन्ध नाम से व्याख्या की—जो सवत् १७८६ अथवा सन् १७३२ ई० में लिखी गई थी।

आनन्दाश्रम संस्कृत सीरीज पृष्ठा से इसका प्रकाशन हो चुका है। दूसरी व्याख्या इसी विषय पर सौभाग्य-भास्कर नाम से ललिता-सहस्रनाम पर है—जो बनारस में स० १७८२ अथवा सन् १७९८ में लिखी गई है। इन दोनों में उल्लिखित समय १८ वीं शताब्दी का प्रारम्भ इसका काल घोषित करता है। मीमांसा पर भी इसने दो तीन ग्रंथ लिखे। वादसु तूहल इसकी पहली रचना—है जिसमें मत्पर्यलक्षणा के विषयमें विवेचन किया गया है और उसे 'मोमेनयजेत' आदि विधियाँ परसगत किया गया है। दूसरी रचना चन्द्रिका या भाट्ट-दीपिका है—जो जैमिनि के सकर्ष कांड के चार अध्यायों की व्याख्या है—जिसका प्रकाशन पण्डित न्यू सीरीज बनारस के १४, १५ वें भाग में हो चुका है। इसकी तीसरी रचना भाट्ट-दीपिका ( खड्गदेव ) पर चन्द्रोदय नाम की व्याख्या है। ये सभी ग्रंथ अधिकार के साथ लिखे गये हैं।

### ५४ वासुदेव दीक्षित

यह महादेव वानपेथी और अन्नपूर्णा का पुत्र था। सन् १७११ और ३५ में तजीर के मराठा राजा मरभोजी और तुकोजी भास्कर के मंत्री आनन्द राय के यहाँ अध्वर्यु था। इससे उसका काल सहज ही में १८ वीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध निश्चित हो जाता है। जैमिनि-सूत्रों पर इसने "अध्वर-मीमांसा-तूहल-वृत्ति" नामक विस्तृत व्याख्या लिखी। जिसका कुछ भाग महामहोपाध्याय तुम्पू स्वामी शास्त्री की संपादना में वाणी-विलास प्रेस, मद्रास से प्रकाशित हो चुका है। यह ग्रंथ पठनीय है। यह व्याकरण का भी विशिष्ट विद्वान् था—भट्टोपि दीक्षित की मिहान्त-श्रीमुदी पर बाल मनोरमा इसका मरल और विस्तृत व्याख्या है—जो विषय को समझाने में रामायण सिद्ध हुई है।

### ५५ दैद्यनाथ पायगुण्डे

यह बालम भट्ट के नाम से अधिक प्रसिद्ध था। यह महादेव भट्ट और बेणी का लड़का था। व्याकरण और साहित्य के विशिष्ट विद्वान्

नागेश का यह प्रमुख शिष्य था । इसने व्याकरण और धर्म-शास्त्र पर प्रामाणिक ग्रंथ लिखे । अप्पय्य-दीक्षित के कुवलयानन्द पर भी इसने एक व्याख्या लिखी । मीमांसा पर इसका एक मात्र ग्रन्थ “पिण्ड-पशु-निर्णय” है । इसके गुरु नागेश को जयपुर के विद्वान् महाराजा जयसिंह ने ( १७१४ ई० ) ससमान आमंत्रित किया था । उसीके आधार पर सहज ही इसका काल १८ वीं शताब्दी का मध्य-भाग निश्चित किया जा सकता है ।

### ५६ रामानुजाचार्य

यह भी १८ वीं शताब्दी के मध्य-भाग में मीमांसा की दोनों प्रणालियों का एक विख्यात विद्वान् हुआ । मीमांसा की दोनों प्रणालियों पर इसने रचनाएँ कीं । प्रभाकर-पद्धति पर तत्र रहस्य नामक ग्रंथ इसने लिखा—जो प्रमाण और प्रमेय भाग का सुन्दर व शास्त्रीय विवेचन करता है । इसका प्रकाशन गायकवाड संस्कृत सीरीज बड़ोदा से हो चुका है । भट्ट परंपरा पर इसने पार्थ सारथि मिश्र के प्रसिद्ध ग्रंथ “न्यायरत्नमाला” पर नायक रत्न नाम से व्याख्या की । नायकरत्न इस ग्रन्थ की एक मात्र व्याख्या है—जो इसके समझने में हमारी सहायता करती है । यह गोदावरी के किनारे रहता था । इसने अपनी रचनाओं में सृष्टिदेव को उद्धृत किया है—इसी से इसका काल स०ज ही में प्रमाणित हो जाता है । नायक रत्न का प्रकाशन भी बड़ोदा से मूल ग्रंथ के साथ श्री रामस्वामी शास्त्री के संपादकत्व में हो चुका है । इस सन्ध में विशिष्ट ज्ञान के लिए श्री राम-स्वामी द्वारा लिखित इसी ग्रंथ का प्राक्कथन पढ़ना चाहिये ।

### ५७ नारायण तीर्थ

नारायण तीर्थ पूर्व और उत्तर दोनों मीमांसाओं का विख्यात विद्वान् हुआ । यह पहले गृहस्थ था और आगे चल कर संन्यासी बना । उसकी गृहस्थ अवस्था का नाम गोविन्द शास्त्री था । शिवराम तीर्थ से इसने संन्यासाश्रम की दीक्षा ली और उसने इसका नाम “नारायण तीर्थ”

निकाला। भीमासा और वेदान्त दोनों विषयों पर इसने ग्रन्थ लिखे। भीमांसा पर भाट्ट-परिभाषा नामक ग्रन्थ इसने भाट्ट-के सिद्धांतों में प्रवेश के लिए लिखा—जिसका प्रकाशन गायकवाड संस्कृत सीरीज बडौदा से हो चुका है। भाट्ट-भाषा भाष्य प्रकाश के उदाहरणों से यह भी विदित होता है कि यह बनारस के नीलकण्ठ<sup>१</sup> सूरिका लड़का था। सभी के अंत में वह अपने सन्यास की दीक्षा को भी प्रमाणित करता है<sup>२</sup>। यह अपने फाल का प्रसिद्ध और प्रतिभाशाली विद्वान् था जिसे ब्रह्मानन्द<sup>३</sup> जैसे विद्वान् ने अपनी "लघुचन्द्रिका" में आदर दिया है। भाट्ट-परिभाषा में जमिनि के १० अध्यायों का सारांश नकलित है—यह ग्रन्थ उसने सन्यास लेने से पूर्व लिखा—जब इसका नाम गोविन्द था। संभवतः इसका वेदान्त का गुरु बामुदेव दीक्षित<sup>४</sup> था—यह उसने अपने वेदान्त के ग्रन्थ मधुसूदन सात्वतो की सिद्धान्त बिन्दु की व्याख्या में लिखा है। यह मधुसूदन सरस्वती १७ वीं शताब्दी में हुआ है और इसी आधार पर इसका काल १८ वीं शताब्दी का प्रारंभ अनुमित किया जा सकता है।

### ५८ ब्रह्मानन्द सरस्वती

जैसा कि ऊपर लिखा जा चुका है, यह नारायण<sup>५</sup> तीर्थ का शिष्य था—यह उल्लेख उसने अपनी सिद्धांत बिन्दु की व्याख्या एवं अर्द्धत<sup>६</sup> सिद्धि की व्याख्या के प्रारंभ में किया है। इसका दूसरा गुरु परमानन्द<sup>७</sup> सरस्वती था—जैसा कि इसने न्यायपरिभाषा एवं लघु-चन्द्रिका में स्पष्ट

१—इति नीलकण्ठमुग्धिनूनाविद्वद्वरं धने भाट्टभाषाप्रकाशे प्रथमाध्याय ५०।१)

२—अगवच्छिन्नगमतीर्थशिष्यो मुनिनारायणतीर्थनामध ॥

व्यनोदधिकसिमाभाषा—मयन भाट्टनयप्रकाशहेतोः ॥

३—श्री नारायणतीर्थानो, पञ्चाशत्योषारमोक्षाम् ।

४—बामुदेवश्रीविद्वत्शिष्य धीनारायणतीर्थान्वितसिद्धान्तज्ञगुणादयः ।

५—श्रीनारायणतीर्थानो गुणोत्तरगाम्यम् ।

६—ध्यानारायणतीर्थानो गुणोत्तरगाम्यम् ।

७—गते श्रीपरमानन्दसरस्वतीप्राप्तम् ।

रूप से लिखा है। यह भी अपने गुरु की ही तरह वेदान्त और मीमांसा का पूरा विद्वान् था। सन्नास लेने से पूर्व यह एक बगाली गौड़ ब्राह्मण प्रतीत होता है। वेदान्त पर इसने अनेक ग्रंथ लिखे—जिनमें अद्वैतसिद्धि की व्याख्या लघुचन्द्रिका एवं मधु सूदन सरस्वती की सिद्धान्त बिन्दु का व्याख्या न्यायरत्नावलि अत्यन्त प्रसिद्ध है। जैमिनि सूत्रों पर इसने मीमांसा चन्द्रिका नाम से व्याख्या की। अपने गुरु की तरह यह भी भट्ट-संप्रदाय का कट्टर अनुयायी था एवं आचार्य शंकर के “व्यवहारे भट्टनय” वाले सिद्धान्त का अधिभक्त था। यह १८ वीं शताब्दी के पूर्व भाग में विद्यमान था।

### ५६ राघवानन्द सरस्वती

यह राघवेन्द्र सरस्वती के नाम से भी प्रसिद्ध है। यह भी एक बहुत बड़ा भारी सन्नासी हुआ है। मीमांसा-दर्शन पर उसने मीमांसा-सूत्रदोषिणी अथवा न्यायज्ञोलावती नामक ग्रंथ लिखा—जो जैमिनि के सूत्रों का व्याख्यान है। इसकी दूसरी रचना मीमांसा-स्तवक है। यह भी १८ वीं शताब्दी में हुआ।

### ६० बालकृष्णानन्द

यह राघवेन्द्र सरस्वती का शिष्य था एवं बालकृष्णोदु सरस्वती के नाम से विख्यात था। मीमांसा पर इसने “न्यायमोठ” नामक ग्रंथ लिखा—जिसका विवरण तत्पौर लार्डेब्रेरी से ज्ञात होता है। यह १८ वीं शताब्दी में विद्यमान था।

### ६१ उत्तमरत्नोक्तोर्थ

ऐसा सुना जाता है कि उसने कुमारिल भट्ट के लघुवार्तिक पर लघुन्यायसुग नामक व्याख्या की। संभवतः यह दुष्टीका के समान होगी। इस ग्रन्थ के उल्लेख अवश्य प्राप्त होते हैं, पर यह मूल ग्रंथ अभी नहीं मिल पाया है। यह भी १८ वीं शताब्दी में बनारस में रहता था—जैसा कि उसके एक पद्य से विदित होता है।



## ६२ कृष्णयजुर्वेद

मीमांसा-परिभाषा नाम से एक बहुत सन्निध पद्य सरल पुस्तक के रचयिता के रूप में इसका नाम अत्यन्त विख्यात है। मीमांसा की यह सबसे छोटी पुस्तक है—जिसमें मीमांसा की मुख्य मुख्य बातों का संकलन किया गया है। मीमांसा के साधारण ज्ञान के लिए इसे हजारों विद्यार्थी पढ़ते रहे हैं—इसीलिए इसके अनेक संस्करण भी निकल चुके हैं। कलकत्ते से स्मृति तीर्थ की टिप्पणियों के साथ इसका मुद्रण हुआ है—वनारस से आचार्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री के संपादकत्व में इसके संस्करण निकल चुके हैं। यह बहुत उपयोगी पुस्तिका है—इसके अतिरिक्त इस विषय में विदित नहीं है।

## ६३ रामेश्वर

रामेश्वर के सम्यन्ध में अनेक मत समालोचकों में प्रचलित हैं। एक रामेश्वर अर्थसमूह का ( लौगाक्षिमास्कर ) व्याख्यात हुआ एक ने मीमांसा-सूत्रों पर "विद्वारवाणी" नाम से धृति लिखी और एक ने सुयोधिनी के नाम से। कनिष्ठ विद्वानों-विशेषतः डा० श्री उमेश मिश्र का सिद्ध करना है कि ये तीनों रामेश्वर एक ही थे। इसके पिता का नाम सुमन्त्राक्ष था और यह वनारस का रहने वाला था। सुयोधिनी का लेखक वनारस-निवासी पंडित क्षितिकठ था—यही आगे चल कर जय नारायणी बन गया, तो इसका नाम रामेश्वर पड़ गया। सुयोधिनी का प्रकाशन "पंडित" में हुआ। यह रामेश्वर—जिसका पूर्णनाम क्षितिकठ था—दही सन्यासी था। काशी के स्वामीय बाबू गोविन्द दास कहते हैं कि—"यह सन्यासी अर्थसमूह की टीका का भी लेखक था—जो मेरे दादा के पीछे एक म मठ रहता था—जहाँ मेरे गुरु श्री हरिशास्त्री मानेकर ने अपने जीवन का अन्तिम समय बिताया था। सम्भवतः क्षितिकठ उसका पूर्ण आधम का नाम था और रामेश्वर सन्यासप्रम का" यह पतञ्जल इनको एकत्र में विरचास करने करता है।

रामेश्वर ने विहारवापी की रचना माधवसर्वज्ञ के मीमांसा ज्ञान की प्रस्तावना के रूप में की—जैसा कि उसने वापी के प्रारंभ में <sup>१</sup> लिखा है । अर्थसप्रद की व्याख्या कौमुदी की रचना जनहित की दृष्टि से की <sup>२</sup> जैसा कि इसने उसके अंत में लिखा है । यह गोपालेन्द्र सरस्वती के शिष्य सदाशिवेन्द्र सरस्वती का शिष्य था । सुबोधिनी की रचना, शक संवत् १७६१ <sup>३</sup> अथवा सन् १८३६ ई० में हुई—जैसा कि उसके इस अंतिम पद से प्रमाणित होता है । इसी प्रकार दशम अध्याय के अंत में वह कहता है कि पुस्तक शक संवत् १७५८ <sup>४</sup> अर्थात् १८३६ ई० में समाप्त हुई । इससे भी आगे वह ११ वें अध्याय के अंत में इसी विषय पर एक पद्य और लिखता है । यही काल विहारवापीका है । उपरिनिर्दिष्ट विवरण विहारवापी, सुबोधिनी और कौमुदी के लेखक की एकता प्रतिपादित करने के लिए पर्याप्त है । सुबोधिनी अत्यंत सरल और सुन्दर रचना है । इसी के अंत में चल कर वह यह भी सिद्ध करता है कि उसने अपने पिता ही से अध्ययन <sup>५</sup> किया ।

१—श्रीमाधवसर्वज्ञो, मीमांसाविद्यं सरश्चकाराल्पम् ।

तत्राक्षमा विहारे वाप्यामस्या विद्वत्पददयला ॥

पश्चात् सागरविहरणशीला छोके भवतु निश्चकम् ।

एव जातमति काश्यां श्री गुरो कृपया मुश ।

रामेश्वर प्रयत्नेन वापं रचितुमारभे ॥

२—या काशी निखिलगुरोर्महेश्वरस्य प्राणान्ते सकलशिवप्रदा प्रसिद्धा ।

तत्राह सकलसुरेशलब्धतत्त्वस्तनेय मुजनहितप्रश निबद्धा ॥

३—क्षमतीन्द्रिचमामिते शालिवाहशाके ऽ विमुक्तके ।

सहस्युसितक्षेत्रे द्वितीयाया रघोनिशि ॥

४—नन्दबाणद्विभूशाके, शुच्या भूते मिो रवो ।

रचितो प्रथमन्दभो विश्वशरणोऽर्पित ॥

५—गुल्लयञ्च, पिशुनञ्च, यत्रैकत्र स्थित मम ।

उपरि प्रतिपादित आधारों में कुछ ऐसे भी हैं जो इन तीनों को भिन्न भिन्न व्यक्ति बताने का आग्रह करते हैं । प्रथम तो एक ही व्यक्ति सुबोधिनी और विहारजापी नाम से एक ही विषय पर दो व्याख्याएँ क्यों करने लगा ? दूसरे अर्थसमूह का व्याख्याता सुरेश को अपने गुरु के रूप में समानित करता है और सुबोधिनी का व्याख्याता अपने गुरु और पिता को एक ही व्यक्ति मित्र करता है—जबकि इस वाक्य के अनुसार इसका गुरु सुमन्त्रण्य होना चाहिए । अतः हो सकता है—एक ही काल में अर्थात् १६ वीं शताब्दी में ये तीनों व्यक्ति हुए हों—जिनमें से तीनों रचनाएँ की हों । फिर भी इन साधारण बातों से उरि मित्र एकता का न खडन हो किया जा सकता है न मडन हो । इस सम्बन्ध में ऐतिहासिकों की तर्क पूर्ण समिति अपेक्षित है ।

### पञ्चूर-वश

इन सब लेखकों के अतिरिक्त अनेक यशों तक ने अपनी अनेक पीढ़ियों तक मीमांसा के इस संप्रदाय को पुष्ट किया । ऊपर हम जिन लेखकों का व्यक्तिगत परिचय दे आये हैं—उनमें भी हमने यह स्पष्ट रूप से अनुभव किया है कि उर्दे एक कुतों ने परंपरागत विद्या के रूप में इसे आदर दिया था । इन प्रकार के कुतों में भट्टों और ठाकुरों के कुल अधिक महनीय है । व्यापक दृष्टि से दखानाये तो मित्र और दीक्षितों ने भी इस परंपरा की कम सेवा नहीं की है, चाहे यह अवरय है कि वह पीढ़ी दर पीढ़ी न चली हो । मित्रों का तो एक प्रकार से स कुल साहित्य के प्रत्येक अंग पर हो एकाधिपत्य सा रहा है । यह सब विस्तार से विवेचन करने की अपेक्षा यहाँ संक्षेप में इतना ही संकेत कर देना पर्याप्त है कि इस दर्शन को पल्लवित, पुष्पित और वृद्धि करने में केवल व्यक्तियों ही ने नहीं, अनेक अनेक यशों तक ने अपना सार्वभौम समर्पित कर दिया है । हम इस दृष्टिकोण से महत्त्व ही में इस काल में उग्रत मीमांसा के महत्त्व का अनुमान लगा सकते हैं । इसी प्रकार के भागदराली यशों में पञ्चूर भट्ट का भी अपना एक स्थान है ।

## परमेश्वर द्वितीय

यह वंश मलाबार में हुआ और अब तो प्रायः संस्कृत साहित्य के विद्यार्थी इससे सुपरिचित हो गये हैं। इस वंश के अनेक लेखकों की रचनाएँ अब तो प्रायः प्रकाशित हो गई हैं। इसी वंश के परमेश्वर द्वारा की गई स्फोटसिद्धि (मण्डन मिश्र) और तत्त्वविदु (वाचस्पति मिश्र) की व्याख्याएँ क्रमशः गोपालिका एवं तत्त्वप्रभावना के नाम से मद्रास एवं अन्नामलै यूनिवर्सिटी संस्कृत सीरीज से प्रकाशित हुई हैं। इन दोनों के अतिरिक्त भी इसने मण्डन मिश्र के विभ्रमविवेक व चिदा नन्द पण्डित के नीतित्वाभिभाव पर भी टीकाएँ लिखीं। यह परमेश्वर ऋषि और गोपालिका का पुत्र था।

## परमेश्वर प्रथम

इसके प्रपिता का नाम भी परमेश्वर ही था जो गौरी और ऋषि का पुत्र था। इसने मीमांसा सूत्र के साथ साथ सुचरित मिश्र की काशिका पर भी व्याख्याएँ कीं। इस वंश की छै पीढ़िया ने मीमांसा की महान सेवाएँ कीं चाहे इनमें से बहुतों ने मीमांसा पर ग्रन्थ रचना नहीं की हो-फिर भी शास्त्र की दृष्टि से इन्हें महान विद्वान माना जाता है। मीमांसा के अतिरिक्त भी इनने मेघदूत की सुमनोरमणी के नाम से व्याख्या की-जिसका चर्चा अद्वैत्यार ताइत्रेरी के वर्षरी १६४५ के बुलेटिन में की गई है। मीमांसा और विंगेय वर मण्डनमिश्र के सिद्धान्तों के तो ये एक प्रकार से ठेकदार से थे। इस वंश के प्रत्येक व्यक्ति को अपनी इस वंशीता का पूरा अभिमान था। इसीलिए परमेश्वर द्वितीय ने अपना पार-चय देते हुए कहा है—

“महनाधारकृतयो येष्वतिष्ठन्त कृत्स्नशः ।

तद्वश्येन मया ॥

समालोचकों-विशेषकर डा० श्री कुञ्जन राजा ने चकोर रुद्रेश काव्य को-जिससे कि इस वंश के संबंध में पर्याप्त प्रकाश पड़ता है-इसी वंश के किसी महामनीषी की रचना सिद्ध किया है।

## ८ प्रभाकर-परंपरा

कुमारिल भट्ट के अतिरिक्त मीमांसा-दर्शन का प्रभावशाली लेखक प्रभाकर मिश्र हुआ। जैसा कि पहले कहा जा चुका है—इसने भी कुमारिल को तरह शंकर स्वामी के भाष्य पर व्याख्या लिखी। यह व्याख्या और इसके सिद्धान्त इतने प्रभावपूर्ण और आकर्षक हुए कि इसके नाम पर एक स्वतंत्र संप्रदाय ही चल पड़ा—जिसे हम प्रभाकर-परंपरा के नाम से संशोधित करते हैं। दार्शनिक दृष्टि और शास्त्रीय आधारों से इस परंपरा का भारतीय वाङ्मय में बहुत ऊँचा स्थान है। सत्त्व में इसकी अतिशय महत्ता का स्पष्ट और स्थूल उदाहरण तो यह ही है कि यह परंपरा भट्ट जैसे मयत्र और मशहूर संप्रदाय के सामने फेवलि जीवित ही नहीं रही, अपितु इसने अपना एक समान-पूर्ण स्थान भी बनाये रखा। अग्रिम प्रसंग में हम इसकी इ-ही विशेषताएँ और आधारों का विवेचन करेंगे।

### प्रभाकर मिश्र

जितना प्रभाव प्रभाकर का हम मय पर है वतना ही कम हम इस व्यक्ति के विषय में जानते हैं। उसके विचार-अपश्य प्रकाशना-हं-और उन्ही के आधार पर हम इस में अनिश्चय बढ़ा रखते हैं। इसके व्यक्तिगत जीवन के संबन्ध में हम सर्वथा अंधकार में हैं। निम्न-लिखित विवेचन हम इस दिशा में थोड़ा बहुत प्रकाश दिख सकेगा।

### कुमारिल और प्रभाकर

कुमारिल और प्रभाकर के विचारों के संघ में तो अलग स्वम्भ में प्रकाश उल्ला जायेगा, किन्तु हम प्रसंग के द्वारा हम इन दोनों महा मनाओं के सपथ के विषय में प्रचलित कियदन्तियों और आधारों का

दिग्दर्शन कराना है। यह तो एक सर्वविदित तथ्य है कि प्रभाकर कुमारिल का शिष्य था—यह अत्यन्त प्रतिभाशाली पथ स्वतन्त्र विचार-धारा का व्यक्ति था। अपनी बाल्यावस्था में ही यह समय समय पर अपनी कुशाग्रबुद्धि का परिचय अपने गुरु को देता रहता था। कहते हैं कि एक बार मृत्यु सस्कार के सम्बन्ध में गुरु और शिष्य में मतभेद हो गया। भिन्न भिन्न तर्कों के कारण गुरु शिष्य की शकाओं का समाधान नहीं कर पाया, तब कुमारिल ने चारों ओर यह सवाद प्रचारित कर दिया कि वह मर गया है। जब लोग अंतिम सस्कार के लिये एकत्रित हुए, तो सस्कारविधि का प्रश्न उपस्थित हुआ। जब यही चर्चा प्रभाकर तक पहुँची तो उसने कहा—“इस संबन्ध में कुमारिल ने जो प्रतिपादन किया है—वह ही वस्तुतः सगत है—मैंने जो कुछ कहा है—वह तो केवल विवाद के लिए है—व्यवहार के लिए नहीं”। अपने इस अभीष्ट वाक्य को सुनकर कुमारिल खड़ा हो गया और उसने प्रभाकर से अपने सिद्धान्तों की विजय स्वीकार कर लेने का दावा किया। इस पर प्रभाकर ने कहा—“स्वीकार मैंने अवश्य किया है—पर आपके जीवन काल में नहीं”।

इसके अतिरिक्त दूसरी किंवदन्ती इस प्रकार प्रचलित है—एक बार कुमारिल प्रभाकर को पढ़ा रहा था—पढ़ाते पढ़ाते इस प्रकार का स्थल आ गया—जिसमें यह उल्लिखित था “अत्र तुनोक्तम्, तत्रापिनोक्तम् इति द्विरुक्तम्”। भट्ट इस पाठ को स्पष्ट नहीं कर सका कि यह किस कार द्विरुक्त हुआ। इस पर शिष्य ने तत्काल इसका छेद करके यह व्याख्या की—अत्र “तुना उक्तम्” “तत्र अपिना उक्तम्” अर्थात् यहाँ ‘तु’ से यह कह दिया गया और वहाँ अपि से। इसकी इस कुशाग्रता से प्रभावित हो कर गुरु ने तत्काल इसे ‘गुरु’ की पदवा दी। यही कारण है की आज तक प्रभाकर का मत “गुरु-मत” के नाम से अत्यंत प्रसिद्ध है।

इन दोनों का यह गुरु-शिष्य-भाव इतना विख्यात सा हो गया है कि इसके लड़न के लिए अनेक समालोचनात्मक तर्क उपस्थित कर देने पर भी यह खण्डित नहीं हो पाता। एक प्रकार से इसने लोगों के दिनों में अपना एक स्थान सा बना लिया है। केवल चर्चा ही नहीं, अपितु लोग ने अपनी रचनाओं तक में इस सम्बन्ध में चर्त्तव्य किया है—और यह एक सर्व-समत वस्तु तो हो गई है। तर्क से आगे विश्वास नामक एक उन्नत वस्तु है, जहाँ तक नहीं पहुँच पाता। यह विषय भी एक दृष्टि से उसकी ( तर्क ) सीमा को पार कर चुका है।

### पौर्वापर्य

इतना होने पर भी समालोचकों एवं ऐतिहासिकों की परवाह इस ओर चुप न रही। भिन्न भिन्न तर्कों की कसौटी पर प्रभाकर और कुमारिल के सबन्धों को फसा जाने लगा। यह तो स्वाभाविक तथ्य है कि जब तर्क सामने आ कर खड़ा हो जाता है—तो कियदन्तियों और दन्तकथाओं का कोई मूल्य उसके सामने नहीं रह जाता। ऐसी दशा में जो कुछ आधार हमें लोकत प्राप्त होते हैं, वे टिक नहीं पाते। इस विषय में भी यही सामान्य नियम लागू है—इसी लिए तार्किक दृष्टि से इन दोनों के गुरु और शिष्यभाव के सम्बन्ध में प्रस्तावित उपर्युक्त आधार कोई बजन नहीं रहते। इसके अतिरिक्त समालोचकों को इस सम्बन्ध की मत्स्यता में अनेक प्रकार के स्राव हैं। प्रो० कोय और डा० ओ गगानाय ना तो इनकी गुरुशिष्यता स्वीकार करना दूर रहा—प्रभाकर को कुमारिल से भी अधिक पूर्णतः लेखक विद्य करतें हैं।

१—प्रस्ता सूप जैमिनीय शाबरं भाष्यमस्य ह्य ।

मीमांसवाक्य भाद्र मट्टाचार्यकृतं हि तत् ॥

सायण्योऽप्यन्येदेन शाबरस्य मा-तरम् ।

प्रभाकराण्युक्तयमे तदि प्रभाकर मठम् ॥

( कोय, पौ-विद्वन्-२१९९ )

प्रो० कोथ के अनुसार प्रभाकर ६०० से ६५० ई० के मध्य हुआ और कुमारिल इसके कुछ पश्चात्। का का कहना है कि प्रभाकर कुमारिल का अपेक्षा ज्येष्ठ था या हो सकता है—वह उसका समकालीन हो। मुख्य कारण यह है—जो प्रभाकर को कुमारिल की अपेक्षा ज्येष्ठ सिद्ध करता है। प्रभाकर ने बृहती के नाम से शाबर भाष्य की जो व्याख्या की—उसमें कौ भी भाष्य को आलचना नहीं की—अपितु भाष्यकार के मतों का अपने दृष्टिकोण से उल्लेख किया। बहुत कम ऐसे स्थान हैं—जहाँ इसने अन्य मतों की भी आलोचना की हो। इसके विपरीत कुमारिल ने अनेक स्थानों पर भाष्यकार को आलोचना तो की है—पर इसके विपरीत अनेक स्थानों पर खडन<sup>१</sup> भी किया है। कुछ स्थल तो ऐसे हैं—जहाँ कुमारिल ने भाष्य-मत का खडन किया है और प्रभाकर ने उसे अपनाया है। मृजुविमला ने अवश्य भाष्य का समर्थन करते हुए कुमारिल के विरुद्ध कहा—पर प्रभाकर ने कुछ नहीं। यदि वस्तुतः प्रभाकर कुमारिल के अनन्तर होता, तो वह, अवश्य कुमारिल की आलोचनाओं का खडन करता।

इसके ठीक विपरीत कुमारिल द्वारा हम प्रभाकर के मत का खडन किया हुआ पाते हैं। इनमें बहुत से स्थल ऐसे हैं—जिनका सवन्व प्रभाकर की बृहती से है<sup>२</sup>। कुमारिल ने अधिकरण के सवन्व में मंत्रों की निरर्थकता की शका की—जिसका उपयोग यों के यों बृहती में हुआ है। प्रभाकर के अनुसार जहाँ कहीं भी स्मृतियों का प्रामाण्य स्थापित करना

१—तत्रवार्तिक अनुवाद पृष्ठ ३२-१-२-१,

१२६ पृ०, १७८ पृ०, २०७ पृ०

२२७ पृष्ठ. ३४७ पृ०। ३७३ पृ०।

२—तत्रवार्तिक अनु० पृ० ५६० १-२-३०,

शाबर स्वामी अ पृ० ६०-६१

तत्रवार्तिक अनु०-११२



हो-वहाँ वेदों को देना-चाहिए। कुमारिल ने इस पर शका प्रकट की है। ठूँढ़ने पर इसी प्रकार के अन्य उदाहरण भी प्राप्त हो सकते हैं।

प्रभाकर में तो हमें केवल एक ही प्रसंग ऐसा प्राप्त होता है—जहाँ हम कुमारिल द्वारा प्रतिपादित मत का राइन देखते हैं। पर यहाँ भी यह घात ध्यान देने योग्य है—कि ऐसा करते समय जिस भाषा अथवा शब्दों को अपनाया गया है—वे कुमारिल के नहीं हैं। ४-१-२ के प्रसंग में कुमारिल कहता है—

“अन्वये द्रव्यार्जने प्रतुविधान स्यात्॥

इसकी अपेक्षा प्रभाकर उद्धृत करता है—

“अन्वयत्वे स्वत्वमेव न भवतीति याग एव न सयत्नते”

इसका राइन करते समय तो इसकी भाषा और भी अधिक रुग्ण हो जाती है और वह कहता है—

“प्रलपितमिदं केनाप्यर्जनस्य नापादयतीति प्रतिपिद्धम्”

शब्दों का यह व्युत्क्रम प्रमाणित करता है कि “केनापि” के द्वारा जिस व्यक्ति की ओर संकेत किया गया है—वह व्यक्ति कुमारिल नहीं है—अपितु और ही कोई व्यक्ति है।

रही घात शैली की—उस दृष्टि से भी प्रभाकर कुमारिल से प्राचीन प्रतीत होता है। प्रभाकर की भाषा भाष्य के निरुद्ध है और उसमें इसी की तरह प्राकृतिक प्रवाह सरलता एवं स्पष्टता है। कुमारिल की भाषा अधिक आदित्यक, पादित्यपूर्ण एवं शकाम्पाय से मिलती जुलती है। यद्यपि मैं तो अनेक लोकोत्तियों और मुदाहरणों का प्रयोग हुआ है।

इसके आतिरिक्त कुछ एक सूत्र ऐसे हैं—जो भाष्य एवं वृहती में नहीं पाये जाते, किंतु कुमारिल द्वारा तत्रवार्तिक<sup>१</sup> में उल्लिखित हैं। कुमारिल ने भाष्य में इनके न होने के कई कारण दिये हैं। १-भाष्य का रचयिता इन सूत्रों की व्याख्या करना भूल गया। १-अथवा इन पर की गई व्याख्या नष्ट हो गई। ३-इन्हें अनावश्यक समझ जान बूझ कर छोड़ दिया गया। ४-उसने इनका प्रामाण्य स्वीकृत नहीं किया। इसलिए ६ से १६ तक ये सूत्र गृह्यला-वद्ध नहीं होते। प्रभाकर ने भी इन सूत्रों को जान बूझ कर छोड़ दिया—ऐसा उल्लेख अनेक आगे के लेखकों ने किया है। वृहती की व्याख्या तक मैं भी इस प्रकार का कोई विवरण नहीं दिया गया कि कुमारिल ने इन सूत्रों पर व्याख्या नहीं की है। कुमारिल को तो यह विदित था कि ये सूत्र अन्य व्याख्याताओं द्वारा छोड़ दिये गये हैं, किन्तु प्रभाकर को ज्ञात नहीं था। यदि प्रभाकर कुमारिल के पश्चात् होता, तो अवश्य इसका उल्लेख करता। इससे यह प्रमाणित हो जाता है कि प्रभाकर कुमारिल की अपेक्षा ज्येष्ठ था। श्री पशुपति नाथ शास्त्री भी इसी मत से सहमत हैं।

महामहोपाध्याय श्री कुपू स्वामी शास्त्री ने १६२४ के तृतीय प्रन्यासिधा-समेलन में प्रभाकर को कुमारिल के अनंतरकालीन लेखक के रूप में सिद्ध किया है। उनका कहना है कि नय-विवेक में उल्लिखित वार्तिककार कुमारिल ही है—जो प्रभाकर से ज्येष्ठ है। उनके इस मतव्य में बाधा पहुँचाने के लिए श्री पशुपतिनाथ शास्त्री कहते हैं कि नयविवेक का वार्तिककार दशपत्नी है—जब कि कुमारिल 'लोक इ यदि भाष्यस्य पदार्थान् सप्रचक्षते' इस स्पष्ट घोषणा के अनुसार दशपत्नी न होकर षट्पत्नी है। यह भेद ही नय-विवेक के वार्तिककार को पृथक् सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। पर इस पर श्री कुपू स्वामी शास्त्री कहते हैं कि यही कुमारिल वह दशपत्नी वार्तिककार है—उसके शेष चार पत्नी का

१—तत्रवार्तिक अनुवाद १२७५ पृ०

२—विशारदवृत्त "विवरण-प्रमेय-संग्रह पृ० ४,

हो-यहाँ वेदों को देना-चाहिए। कुमारिल ने इस पर शका प्रकट की है। ठूँडने पर इसी प्रकार के अन्य उदाहरण भी प्राप्त हो सकते हैं।

प्रभाकर में तो हमें केवल एक ही प्रसंग ऐसा प्राप्त होता है—जहाँ हम कुमारिल द्वारा प्रतिपादित मत का खडन देखते हैं। पर यहाँ भी यह बात ध्यान देने योग्य है—कि ऐसा करते समय जिस भाषा अथवा शब्दों को अपनाया गया है—वे कुमारिल के नहीं हैं। ४-१-२ के प्रसंग में कुमारिल कहता है—

“कत्वर्थे द्रव्यार्जने क्रतुविधान स्यात्॥

इसकी अपेक्षा प्रभाकर उद्धृत करता है—

“कत्वर्थत्वे स्वत्वमेव न भवतीति याग एव न सवर्तते”

इसका खडन करते समय तो इसकी भाषा और भी अधिक रूत हो जाती है और वह कहता है—

“प्रलपितमिदं केनाप्यर्जनस्वत् नापादयतीति प्रतिपिद्धम्”।

शब्दों का यह व्युत्क्रम प्रमाणित करता है कि “केनापि” के द्वारा जिस व्यक्ति की ओर सकेत किया गया है—वह व्यक्ति कुमारिल नहीं है—अपितु और ही कोई व्यक्ति है।

रही बात शैली की—उस दृष्टि से भी प्रभाकर कुमारिल से प्राचीन प्रतीत होता है। प्रभाकर की भाषा भाष्य के निरुद्ध है और उसमें उसी की तरह प्राकृतिक प्रवाह सरलता एवं स्पष्टता है। कुमारिल की भाषा अधिक साहित्यिक, पाण्डित्यपूर्ण एवं शकटाचार्य से मिलती जुलती है। गृह्यती में तो अनेक लोकोक्तियों और मुहावरों का प्रयोग हुआ है।

इसके आतरिक्त कुछ एक सूत्र ऐसे हैं—जो भाष्य एव बृहती में नहीं पाये जाते, किंतु कुमारिल द्वारा तत्रवार्तिक<sup>१</sup> में उल्लिखित हैं। कुमारिल ने भाष्य में इनके न होने के कई कारण दिये हैं। १—भाष्य का रचयिता इन सूत्रों की व्याख्या करना भूल गया। १—अथवा इन पर कोई व्याख्या नष्ट हो गई। ३—इन्हें अनावश्यक समझ जान बूझ कर छोड़ दिया गया। ४—उसने इनका प्रामाण्य स्वीकृत नहीं किया। इसलिए ६ से १६ तक ये सूत्र श्रुत्या-बद्ध नहीं होते। प्रभाकर ने भी इन सूत्रों को जान बूझ कर छोड़ दिया—ऐसा करने से अनेक आगे के लेखकों ने किया है। बृहती की व्याख्या तक मैं भी इस प्रकार का कोई विवरण नहीं दिया गया कि कुमारिल ने इन सूत्रों पर व्याख्या नहीं की है। कुमारिल को तो यह विदित था कि ये सूत्र अन्य व्याख्याताओं द्वारा छोड़ दिये गये हैं, किन्तु प्रभाकर को ज्ञात नहीं था। यदि प्रभाकर कुमारिल के पश्चात् होता, तो अवश्य इसका उल्लेख करता। इससे यह प्रमाणित हो जाता है कि प्रभाकर कुमारिल की अपेक्षा ज्येष्ठ था। श्री पशुपति नाथ शास्त्री भी इसी मत से सहमत हैं।

महामहोपाध्याय श्री कुपू स्वामी शास्त्री ने १६२४ के तृतीय प्रन्यासधा-समेलन में प्रभाकर को कुमारिल के अनन्तरकालीन लेखक के रूप में सिद्ध किया है। उनका कहना है कि नय-विवेक में उल्लिखित वार्तिककार कुमारिल ही हैं—जो प्रभाकर से ज्येष्ठ हैं। उनके इस मतव्य में बाधा पहुँचाने के लिए श्री पशुपतिनाथ शास्त्री कहते हैं कि नयविवेक का वार्तिककार दशपत्नी है—जब कि कुमारिल “लोक इ यादि भाष्यस्य पदर्थान् सप्रचक्षते” इस स्पष्ट घोषणा के अनुसार दशपत्नी न होकर पट्पत्नी है। यह भेद ही नय-विवेक के वार्तिककार को पृथक् सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। पर इस पर श्री कुपू स्वामी शास्त्री कहते हैं कि यही कुमारिल यह दशपत्नी वार्तिककार है—उसके शेष चार पत्नी का

१—तत्रवार्तिक अनुवाद १२७५ पृ०

२—विद्यार्णववृत्त “विवरण-प्रमेय-संग्रह पृ० ४,

विवरण उसकी अप्राप्त दो रचना बृहट्टीका या मध्यम-टीकाओं से जाना जा सकता है। श्री शास्त्री के मत के समर्थन के रूप में नयविवेक की व्याख्या नयकोश का निम्न-लिखित उद्धरण पर्याप्त है।

“लोके येष्वर्थेषु इत्यादेराद्यस्य भाष्यस्य वातिककारैरेकत्र दशार्था समावृत्तत्वेनोक्तः—तत्र दशमोऽर्थः औचित्यानुभाषणम्। तथा अन्यत्र पदार्थाः— १० पृ० मीमांसा-नय-कोश (मद्रास लाइब्रेरी मैनिस्क्रिप्ट)

इसके अतिरिक्त श्री शास्त्री ने बृहट्टीका एवं मध्यम-टीका के नष्ट होने की सूचना द्वारा अपने मत को जो समर्थन दिया है—वह भी सप्रमाण है। स्वयं सधर्षदर्शनकौमुदी<sup>१</sup>—जहाँ इसका उल्लेख करता है। प्रभाकर द्वारा अपनी बृहती में भारवि<sup>२</sup> और भर्तृहरि<sup>३</sup> का उल्लेख भी उसके आनन्तर्य का साक्षी है। रही बात शैली की—वह तो कोई मौलिक तर्क नहीं है। प्रभाकर की शैली में भी हम, स्थान स्थान पर साहित्यिक प्रवाह पाते हैं। तत्त्व-समग्र के बौद्ध लेखक शत-रक्षिता ने—जो एक ही शताब्दी के अनन्तर हुआ—कुमारिल की श्लोकवातिक के अर्थों को तो अनेक स्थानों पर उद्धृत कर, खींचत किया है—पर प्रभाकर का नहीं। यह भी कुमारिल की प्राचीनता का साक्षी है। इस प्रकार श्री शास्त्री ने अपने दृढ़ तर्कों से प्रभाकर की अनन्तरता को सिद्ध तो को है—पर इन युक्तियों का भी श्री पशुपतिनाथ शास्त्रा आदि ने रटन अवश्य इधर उधर किया। इस प्रसंग में अधिक गहराई तक जाना आवश्यक नहीं है। प्रभाकर का आनन्तर्य तो सधर्ष-समत सा ही होगया है—और यह कोई नवीन बात

१—“तदुपरि प्रस्थ नद्वयम्—भाट्ट प्रामादकर्मितः। तत्र मध्यमायाणा पत्र व्याख्यानानि भाष्यस्य—एका बृहट्टीका, द्वितीया मध्यम-टीका, तृतीया बृहट्टीका, चतुर्थी ॥ १॥ टीका, पंचम तत्रयार्थास्तुतानुक्त-दुष्प्रतयिन्तरम्। तत्र बृहमध्यमटीके। प्र त न पठेते” इति।

२—अविवेक परमापदां वदम (बृहती २४३ पृ०)

३—अपीकामपि यज्ज्ञान, तदप्यागमपूर्वकम् (भर्तृहरि)

नहीं है। स्थान-स्थान पर हम भट्ट को प्रभाकर से पूर्व ही पाते हैं। विचारधारा की दृष्टि से भी प्रभाकर कुमारिल की अपेक्षा अधिक प्रगतिशील, सूक्ष्म एवं आगे बढ़ा हुआ प्रतीत होता है। यह एक ही सब से बड़ा आधार प्रभाकर को कुमारिल को अपेक्षा अर्वाचीन सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। इस विषय में विशिष्ट ज्ञान के लिए डा० श्री मा, पशुपतिनाथ शास्त्री एवं श्री कुप्पू स्वामी शास्त्री के लेख पढ़ने चाहिए— वे हम अतिम निर्णय में विशेष सहायता पहुँचा सकते हैं।

काल

कुमारिल की पूर्वता एवं प्रभाकर की अनन्तरता को सिद्ध करते हुए श्री कुप्पू-स्वामी शास्त्री ने प्रभाकर का काल ६१० ई० से ६६० ई० एवं कुमारिल का काल २०० से ६६० ई० निश्चित किया है। श्री पशुपतिनाथ शास्त्री एवं डा० श्री गगनाथ मा दोनों इस विषय में एकमत हैं, एवं उन्होंने इसका काल ६०० से ६५० ई० निर्धारित किया है। मद्रास यूनिवर्सिटी में की गई खोज से भी यह सिद्ध हुआ है कि प्रभाकर, कुमारिल एवं महन के काल में कोई विशेष अंतर नहीं है। यह पष्ठ या सप्तम शताब्दी का मध्य-भाग होना चाहिए। यदि प्रभाकर एवं कुमारिल के पौर्वापर्य के सम्बन्ध में हम एक निष्कर्ष पर पहुँच जायें, तो फिर इनके काल पर वैमत्य होना तो अधिक संभव नहीं है। यह अंश तो सुलभने श्री अपेक्षा नई नई उलझने उत्पन्न करता है। सत्तेपराशरिक के एक प्रघट्टक में प्रभाकर के मत का उल्लेख हुआ है। इसका लेखक शंकराचार्य के शिष्य सुरेश्वराचार्य का शिष्य था। यह सुरेश्वराचार्य ही महन मिश्र था (संदिग्ध) और मीमांसा के क्षेत्र में कुमारिल का शिष्य था। यदि इन सब बातों को सच मान लिया जाये, तब तो प्रभाकर महन को अपेक्षा प्राचीन होना चाहिए और इसीलिए कुमारिल से भी। पर यह सब अभी अकथ-कहानी है। हमें काल की दृष्टि से ये चर्चाएँ विचलित

नहीं कर सकते। एव हम सर्व-समिति से पञ्च और सप्तम शताब्दी को मध्यभाग इसके काल के रूप में मान सकते हैं।

### रचनायें

जिस प्रकार कुमारिल ने शबर-स्वामी के भाष्यकी व्याख्या की— उसी प्रकार प्रभाकरने भी। यह तो हम पहले ही बता चुके हैं—कि शबर-स्वामी के भाष्य से ही मीमांसा को इन तीनों विचारधाराओं का उद्गम होता है—कुमारिल ने इस व्याख्या को पाच प्रकार के भागों में पूरा किया एवं प्रभाकरने केवल दो भागों में। इन दोनों भागों की प्रसिद्धि (१) विवरण या लक्ष्मी—(२)<sup>१</sup> वृहती या निबन्धन के नाम से है। इन दोनों व्याख्याओं में जैसा कि नामों से ही विदित होता है— विवरण या २ लक्ष्मी संक्षिप्त है एवं निबन्धन या वृहती अत्यन्त विस्तृत। जैसा कि माधव सरस्वती ने अपनी सर्वदशनकौमुदी में उल्लेख किया है—विवरण में ६ हजार एवं निबन्धन में १० हजार पद्य थे। प्रभाकर के पट्ट-शिष्य श्री शालिकरुण्य मिश्र ने इन दोनों पर क्रमशः दीपशिला एवं ऋजुविमला के नाम से व्याख्याएँ कीं। इनमें से वृहती छठे अध्याय के मध्य तक ही प्राप्त है। इसका तर्कवाद मद्रास एवं बनारस से ( स० चित्र स्वामी एवं श्री पट्टाभिराम शास्त्री ) ऋजुविमला के साथ प्रकाशित हो चुका है। इसके अतिरिक्त भाग एवं मध्य अप्राप्य है—यहो कारण है कि वृहती निबन्धन एवं विवरण के विषय में अनेक विवाद विद्वानों में प्रचलित हैं। केवल इधर उधर की कुछ युक्तियों के अलावा हमारे पास ऐसा कोई कारण या आधार नहीं है—जिसके सफल पर हम इस विवाद को निपटा सकें। जानकारी के लिये उसका स्वरूप निम्न किया जा रहा है।

१—जर्नल आफ् ओरियण्टल रिसर्च मद्रास पृ० २८१-२१ सा. १९२६

२—A प्रष्टय-टा० गगनाय मा "पूर्व मीमांसा" ( अमेरी )

B 'विवरण नाम गुण्या प्रणीता सञ्चीति एतदप्रदाय । निबन्धन नाम पद्याद्गुणैव प्रणीता इदृतीति ( नायकाल ५८ २४१ )

प्रभाकर की वृहती का नाम हम निबन्ध या निबन्धन निर्दिष्ट कर चुके हैं—पर वृहती की बगाल एांशयाटिक सोसाइटी की लाइब्रेरी में उपलब्ध पांडुलिपि में दूसरे अध्याय के द्वितीय पाद के अंत में लिखा मिलता है—“इति प्रभाकरमिश्रकृतौ मीमांसा भाष्य विवरणे ।” इसी के तीसरे अध्याय के अंत में यह उल्लिखित है—“इति वृहत्याम्” इन दोनों की संगति बिठाने से तो यही सिद्ध होता है कि विवरण और वृहती एक ही रचना के नाम थे । महामहोपाध्याय प० गगनाथ झा ने निबन्ध पद वृहती की एकता सिद्ध की—जिसका खडन म म कुप्पू स्वामी शास्त्री ने अपने “फर्दलाइन ओन दी प्रभाकरप्राबलम्” शीर्षक लेख (४७७ पृष्ठ) में किया । उनने सिद्ध किया कि विवरण वृहती ही का नाम है और निबन्धन प्रभाकर का दूसरा ग्रन्थ है—जिसकी व्याख्या दीपशिला शालिकनाथ ने की । अपने इस मतव्य की पुष्टि के लिए उन्हें उपयुक्त उदाहरण के अतिरिक्त सर्वदर्शनकौमुदा की पांडुलिपि—(२२५०) का निम्न वक्तव्य भी सहायक प्रतीत हुआ—

“प्रभाकरप्रस्थान-तु-भाष्यस्य प्रभाकरकृत व्याख्यानद्वयम् । एकं विवरण पट्सहस्ररूपम्, अपर निबन्धनसङ्गक द्वादशसहस्रम् । विवरणस्य ऋजुविमला, निबन्धनस्य दीपशिला, टीकाद्वय शालिकनाथ कृतम् ।”

इससे यह तो कम से कम सिद्ध हुआ कि यह विवरण और निबन्धनकार एक ही व्यक्ति हैं । कुछ एक समानोचक तो इनकी एकता तक भी विश्वास नहीं रखते । इसके भी बलिपय आधार हैं । विवेक विवेक की व्याख्या करते हुए<sup>१</sup> याचस्पति मिश्र ने अपने न्यायकणिका के एक ही प्रसंग में विवरण और निबन्धनकार को भिन्न

१—विवरणकृतो हेतु —“अनुष्ठेयत्वात्” । निबन्धनकृतो हेतु —“अशङ्क-  
यत्वात् ( विधिविवेक पृ० ४१३ )



भिन्न मत उपस्थित करते हुए प्रस्तुत किया । पार्थसारथि<sup>२</sup> मित्र ने अपने न्यायरत्नमाला में इन दोनों का मौलिक भेद प्रदर्शित किया । इतना ही नहीं—शालिक्रनाथ तक ने हम इस भेदभावना को पाते हैं । जहाँ विवरणकार का उल्लेख करना होता है—वहाँ वह बहुचन से उसका<sup>३</sup> आदर करता है और जहाँ निबन्धनकार को उद्धृत करता है वहाँ एकचन से यदि चेष्टाओं एक होते, तो वह भेदभाव नहीं करता । ये सब ऐसे कुछ कारण हैं जो इन दोनों को एकता में पूरा थाभा नहीं, तो सशय अवश्य पैदा कर देते हैं ।<sup>४</sup> इसके ठीक विपरीत भी अपत्य दीक्षित प्रभाकर को निबन्धनकार के रूप में उद्धृत करते हैं—  
 “इत्य गुरुणा निबन्धने व्याख्यातम्” (कल्पतरुपरिमल पृ० ११६)

अतः, एकता भिन्नता पर चाहे अधिक ध्यान न दें, पर शालिक्रनाथ का विवरणकार के साथ बहुचन निर्देश हमें यह सिद्ध करने की प्रेरणा देता है कि विवरण और वृहती एक है—इसीलिए मृहतीकार को विवरणकार मानकर उसने आदर दिया है—क्योंकि वह उसका आवाये था । पर ये सब विवेचन हमें निश्चय तक पहुँचाने की अपेक्षा अधिक सशय में डालने का कार्य करते हैं—इनका निर्णय तो माविष्य ही करेगा । चाहे कुछ भी हो—प्रभाकर का जितना साहित्य हमें प्राप्त होता है—वही इस महामना को सरस्वती का वरद-पुत्र प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त है ।

शैली

प्रभाकर एवं कुमारिल की संयन्त्र चर्चा के प्रसंग में इन इसका

२—“तस्मात् सर्व एव तानीयः पाञ्चमिक्षय प्रमो न विधेय” —इति विवरणकार । निबन्धनकारस्वाद—मन्त्रं तात्तीयक्रमस्य सङ्ख्याश्रयौकादशादिकार्यं ।  
 ११ “मे अभियानासमावृत्त इहोक्त विरैदमर्थे सति विषयिज्ञानमुत्थान-  
 तथा विधेयत्वम्, नन्वेवं पाञ्चमिक्षय प्रमम्य सम्भवति, नहि तस्य किञ्चि-  
 यमिपानमातीति (पृ० १४८)

१—A “विवरणकारा ..... इच्छतीति” ।

B स हि विनियोजो विवेकचेति निबन्धनकार ।

शैली के सन्ध में बहुत सन्ध में सब कुछ कह आये हैं । अब हमें अपने उपर्युक्त कथनों को ही उदाहरणों से प्रमाणित मात्र करना है । प्रभाकर कुमारिल के जितना साहित्यिक तो नहीं है ( शैली की दृष्टि से ) किन्तु उसको शैली में व्यंग्य मर्यादा का पर्याप्त समावेश है—जो उसके रसिकता को प्रकट करता है । यह सब लोग स्वीकार करते हैं कि प्रभाकर की भाषा में लोकोक्ति एवं मुहावरों का प्रचुर प्रयोग है—मेरी दृष्टि से तो इससे अधिक भाषा पर पूर्ण प्रभुत्व या अधिकार का दूसरा उदाहरण नहीं हो सकता । वही भाषा साहित्यिक दृष्टिकोण से अच्छी मानो जा सकती है—जिसमें प्रसंगरा स्वाभाविक प्रवाद में मुहावरों का प्रयोग हो । प्रभाकर इस दृष्टि से अत्यन्त चतुर है । वह चलते चलते कह जाता है—

१—अप्रत्यक्षो देवाना प्रिय ( ३५ B )

२—मूर्धामिपिक्त प्रामाण्यम् ( ३२ B )

३—अदो । अनर्वास्थतमयनोतिज्ञो भवान् ( ३२ B )

४—अज्ञानकातयमायुष्मत' प्रदर्शितम् ( २० B )

५—वालिशभापितमेतन् ( वृद्धी '२२० )

६—वस्तुस्वभावानभिज्ञो भवान् ( २४२ )

७—तस्माद्विवेके यत्न आस्थायताम् ( २४५ )

इस प्रकार के सैकड़ों उदाहरण हमें वृद्धी से प्राप्त होते हैं । ये उदाहरण प्रभाकर की शैली को प्राचीन शैली नहीं बताते—इनमें तो हम एक अतिशय नवीनता का दर्शन करते हैं । यह अवश्य है कि इसकी शैली में एक प्रकार की गंभीरता है—पर उसका अभिप्राय यह कदापि नहीं है कि प्रभाकर कोई बहुत प्राचीन था । गंभीर होने के साथ साथ ही सरलता और स्पष्टता उसका निजी गुण है । उसी शैली उसके विषय विभव से पिछड़ नहीं पाती—यही उसकी सफ़लता का निशान है । यह अवश्य है कि उसमें साहित्यिक मुलम्मे के दर्शन नहीं होते अतः कोई आढम्बर ही दिखाई देता है ।

पदार्थों पर अनेक दार्शनिक प्रसंगों में अपने मौलिक विचार प्रस्तुत किये हैं । कुमारिल प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति और अनुपलब्धि ये छे प्रमाण मानता है—प्रभाकर इनमें अनुपलब्धि का नहीं मानता । कुमारिल सयोग, संयुक्तादात्म्य पर समुक्ततादात्म्यतादात्म्य ये तीन सन्निकष ओजोकार करता है—प्रभाकर इनके स्थान पर सयोग, संस्कृतसमवाय और समवाय को अपनाता है । शब्दार्थ के द्वारो ध्यान्वय की प्रतीति के प्रसंग में कुमारिल अभिहितान्वयवाद को मानता है और प्रभाकर अन्वितामिधानवाद को । भट्ट की तरह शब्द का दोनों विधाओं को अगोचर करते हुए भी प्रभाकर दोनों की समानमानता स्वीकृत नहीं करता । भट्ट दसों लकारों में रहने वाले आख्यात का अर्थी प्राधान्य अर्थ मानता है—प्रभाकर केवल लिट् स्थल में विद्यमान का । भट्ट के प्रसंग में लिट् अर्थ कोई अनौक्तिक व्यापार है—य प्रभाकर के मतव्य में नियोग । भट्ट ऋष्ट और श्रुत दो प्रकार की अर्थापत्ति मानता है—जबकि प्रभाकर केवल ऋष्ट अर्थापत्ति को स्वीकार करता है । भट्ट द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और अभाव ये पांच ही प्रकार के पदार्थ मानता है और प्रभाकर इनके स्थान पर द्रव्य गुण, कर्म, सामान्य, शक्ति, सादृश्य, संख्या, सामान्य, ये आठ पदार्थ घोषित करता है । पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा मन शब्द और तम ये ११ द्रव्य भट्ट-मत में हैं—जब कि प्रभाकर अतिम दो को नहीं मानता । प्रथम-वायु को स्वशब्द-जय मानता है और द्वितीय अनुमेय । आकाश, काल और दिशाय प्रथम के मत में प्रत्यक्ष हैं—द्वितीय के मत में अनुमेय । प्रथम आत्मा को मानस प्रत्यक्ष का विषय मानता है—तो द्वितीय स्वयं प्रकारा । मन को तो दोनों ही अणु मानते हैं । प्रथम के मत में शब्द और तम स्वतंत्र द्रव्य हैं—द्वितीय इनमें से शब्द को तो आकाश गुण बता देता है और दूसरे को सत्ता तत्कारण नहीं करता । भट्ट रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण पृथक् सयोग, विभाग, परस्पर, अपरस्पर, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, स्फूर्ति, ध्वनि, प्राकट्य और शक्ति ये २४ प्रकार के

गुण मानता है—तो प्रभाकर सख्या और शक्ति की गुणतो स्वीकार नहीं करता। प्रथम के मत में ज्ञान अनुमेय है और द्वितीय के मत में स्वयं प्रकाश। प्रथम सृष्टि के सम्बन्ध में अन्ययाख्याति का पक्षपाती है, तो द्वितीय अख्याति का। प्रथम कर्म को प्रत्यक्ष कहता है, तो द्वितीय अनुमेय। भट्ट जाति को पर और अपर दो रूपों में स्वीकार करता है, परन्तु प्रभाकर को इसका पररूप स्वीकार नहीं है। कुमारिल ब्राह्मण्य आदि जातियों को मानता है—प्रभाकर नहीं। कुमारिल अन्य दर्शनों की परपरा के अनुसार प्रागभाव प्रश्नसाभाव, अत्यन्ताभाव और अन्योन्याभाव भेद से चार प्रकार के अभाव को मानता है—जब कि प्रभाकर स्वतंत्र पदार्थ के रूप में उसकी सत्ता ही स्वीकृत नहीं करता।

इस प्रकार ऊपर दी हुई सक्षिप्त तालिका से हम सहज ही प्रभाकर की देन का अनुमान लगा सकते हैं। कुमारिल जैसे दृढ़ और अभेद्य संप्रदाय के विरुद्ध इतनी अधिक मात्रा में स्वतंत्र सिद्धान्त स्थापित करना कितना महत्त्वपूर्ण है—यह कल्पना प्रत्येक विचारशास्त्री कर सकता है। यदि प्रभाकर नहीं होता—तो उपर्युक्त विवेचन ही यह स्पष्ट उद्घोषित कर रहा है कि मीमांसा-दर्शन की विचारों की प्रगति-शीलता भी बहुत पिछड़ी हुई होती। इसके विचारों ने हमें आधुनिकता की ओर अप्रसर किया—बहुत से विद्वानों से मिलते जुलते सिद्धान्त दिये। ब्राह्मण आदि जातियों का सहन कर यह सिद्ध कर दिया कि मीमांसा-दर्शन अन्ध-दिशाही नहीं है। हमें इस महान् विचारक का सतत श्रुति रहना चाहिए।

## २ शालिकनाथ मिश्र

प्रभाकर-परपरा का सबसे श्रेष्ठ लेखक और प्रतिपादक शालिकनाथ मिश्र हुआ। प्रभाकर के सिद्धान्तों का जितना अच्छा निरूपण और समर्थन इसकी लेखनी ने किया—वैसा और कोई नहीं कर सका—

यह एक निर्विषाद सत्य है। प्रभाकर के सिद्धान्तों पर इसे व्यापक आधिकार और आगाध श्रद्धा है। समालोचक इन्हीं सव आधारों पर इसे प्रभाकर का पट्ट शिष्य मानते हैं। यह स्वयं भी स्थान स्थान पर "प्रभाकरगुरु" कह कर पुकारता है। सर्वाधिक वैदुष्य और सिद्धान्त नैपुण्य के कारण भी प्रभाकर के पट्ट शिष्य के रूप में इसकी प्रसिद्धि हो जाना समझ और सगत है। वस्तुतः यह चाहे उससे साक्षात् पढ़ा हो या नहीं पढ़ा हो; पर अपनी गुणगारिमा, वाक्चातुरी एवं विद्या विभन्न के कारण तो अतृप्त हो इस उन्नत पद का अधिकारी है।

(समीक्षा की दृष्टि से समालोचक इसकी पट्ट शिष्यता को विश्वसनीय नहीं मानते। "प्रभाकरगुरु" यह पथन मात्र ही इसे पट्ट शिष्य सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं है। प्रभाकर के अथ अनुयायियों ने भी इसे इसी रूप में आदृत किया है। गुरु तो एक इसका विशेषण सा बन गया था। इसके अतिरिक्त शालिकनाथ ने अपनी श्रुति विमला में जहाँ प्रभाकर को नमस्कार किया है—वहाँ उसके साथ कोई ऐसा गौरव, समान और भेदा सूचक विशेषण नहीं लगाया—जिससे उपर्युक्त आशय की पुष्टि होती हो। फिर भी कुमारिल और प्रभाकर का तरह इन दोनों का स्वभाव स्थिर सा हो गया है—विशेषतः शालिकनाथ की योग्यता उसही दृढ़ता में और भी अधिक सहायता पहुँचाती है। शालिकनाथ ने प्रभाकर के प्रति यही कार्य और भक्ति प्रदर्शित की—जो एक पट्ट शिष्य की करना चाहिए थी। शालिकनाथ ही यह शक्ति है—जिसने प्रभाकर द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों एवं रूपरेखाओं की पुष्टि ही नहीं की, अपितु पूर्वाचार्यों की गम्भीरता से उनकी रक्षा भी की। यदि यह नहीं होता, तो न तो इनका स्वरूप ही स्पष्ट हो पाता एवं न वे हृदयगम हो सकते। उसके ये कार्य ही इस संबंध को पक्का करते हैं।

## देश और काल

१. ३. ४. ५. ६. ७. ८. ९. १०. ११. १२. १३. १४. १५. १६. १७. १८. १९. २०. २१. २२. २३. २४. २५. २६. २७. २८. २९. ३०. ३१. ३२. ३३. ३४. ३५. ३६. ३७. ३८. ३९. ४०. ४१. ४२. ४३. ४४. ४५. ४६. ४७. ४८. ४९. ५०. ५१. ५२. ५३. ५४. ५५. ५६. ५७. ५८. ५९. ६०. ६१. ६२. ६३. ६४. ६५. ६६. ६७. ६८. ६९. ७०. ७१. ७२. ७३. ७४. ७५. ७६. ७७. ७८. ७९. ८०. ८१. ८२. ८३. ८४. ८५. ८६. ८७. ८८. ८९. ९०. ९१. ९२. ९३. ९४. ९५. ९६. ९७. ९८. ९९. १००.

दर्शन-साहित्य के प्रसिद्ध विद्वान् उदयनाचार्य<sup>१</sup> ने अपनी कुसुमाजलि में गौड मीमांसक को उद्धृत किया है—बोधिनी के नाम से व्याख्या करते हुए श्री चरदराज मिश्र ने यह स्पष्ट किया कि यह गौड मीमांसक शालिकरनाथ मिश्र ही था। वस्तुतः यदि यह गौड-मीमांसक पचिकाकार शालिकरनाथ था—यह तथ्य है—तब तो इसका देश गौड देश होना चाहिए—जो प्राचीनकाल में आज के बंगाल के पास उसकी वर्तमान सीमा से भी बहुत अधिक विस्तृत था। काल की दृष्टि से श्री राम स्वामी शास्त्री एवं महामहोपाध्याय<sup>२</sup> कुप्पू स्वामी शास्त्री ने यह सिद्ध किया है कि बाचस्पति मिश्र ने ऋजुविमला पचिका से अनेक उद्धरण लिये हैं। शालिकरनाथ स्वयं<sup>३</sup> मडन मिश्र के विधि-विवेक से अपनी प्रकरण-पत्रिका में कतिपय उद्धरण लेता है—इससे यह प्रमाणित होता है कि यह बाचस्पति मिश्र से पूर्व एव मडन मिश्र के अनन्तर हुआ है। यह काल नवम शताब्दी से पूर्व हो सकता है। महामहोपाध्याय श्री गोपानाथ<sup>४</sup> कविराज ने शालिकरनाथ को उदयनाचार्य का समकालीन प्रमाणित किया है—जो उपर्युक्त विवेचनों के कारण अप्रामाणिक है।

## उसकी रचनायें और शैली

प्रभाकर की लघ्वी और बृहती दोनों रचनाओं पर इसने क्रमशः दीपशिखा एवं ऋजुविमला-पचिका के नाम से व्याख्याएँ की—इसने स्वयं इन दोनों व्याख्याओं को पचिका-वाक्य कहकर पुकारा है। प्रकरण पचिका इसकी तीसरी रचना है। इसकी सभी रचनायें पचिका के नाम से हैं—इसो लिए यह पचिकाकार के नाम से अत्यन्त प्रसिद्ध है। इनमें

१—कुसुमाजलि प्रकरण, पृष्ठ ४६६ बेस्लिथो एडिशन।

२—प्राक्कथन (अ प्रोजी) तत्त्वविदुः पृ० ४०।

३—प्रकरण पत्रिका पृष्ठ १७८ में विधि विवेक पृष्ठ २८१, व ४०२ के दीप्य।

४—सरस्वती-भवन सीरीज बाल्युम ६ पृष्ठ १६७-१६८।

दोषशिला सर्वथा अमुद्रित है। ऋजुमिमला का कुछ अंश बृहती के साथ मद्रास और बनारस से प्रकाशित हुआ है। प्रकरण-पचिका प्रभाकर-संप्रदाय का प्रसिद्ध ग्रन्थ है—जो प्रभाकर के सभी सिद्धान्तों का निरूपण ही नहीं करता, अपितु अन्य सिद्धान्तों के समक्ष उन्हें ऊँचा भी ठहराता है। इस ग्रन्थ पर पूना के प० किञ्जुवाडेकर ने व्याख्या की—जिसका कुछ अंश मुद्रित भी हुआ है। तत्त्वविदु के प्राक्कथन में लिखा है—कि इसने मीमांसाभाष्य-परिशिष्ट नामक एक अन्य ग्रन्थ भी लिखा—किन्तु वह अभी अप्राप्त है।

मित्र की शैली अत्यन्त विवेचनात्मक है। गभीर से गभीर विषय की अपनी सरल, सुगम एवं रोचक भाषा के द्वारा हृदयगम घना देना शालिकनाथ की शैली की विशेषता है। उसके सभी ग्रन्थों में इस गुण का परिपाक हुआ है। यह हम सभी जानते हैं कि यदि ऋजुमिमला नहीं होती, तो हम बृहती के तत्त्वों तक बहुत कम मात्रा में पहुँच पाते। यदि प्रकरण-पचिका नहीं होती, तो संभवतः प्रभाकर-संप्रदाय की आज जो शास्त्रीय प्रतिष्ठा है—उसकी स्वरूप रक्षा में भी संशय था। वास्तुतः इसे हम प्रभाकर-संप्रदाय का दृढ़ स्तम्भ कहें तो, कोई अत्युक्ति नहीं।

वशाहरण के लिए जहाँ जाति-निरास (ब्राह्मणत्व) का प्रसंग आता है—शालिकनाथ अपने सिद्धान्तों को स्थापना में कोई कसौ नहीं रखता। यह कहता है—ब्राह्मणत्व आदि जाति अमाननीय हैं, क्योंकि मित्र भिन्न स्त्री व पुरुषों में हमें पुरुषत्व से अतिरिक्त कोई आकार प्रकार व एक रूप से अतुल्य बुद्धि दिखाई नहीं देती। इस प्रकार यह आज के युग में वर्णव्यवस्था नहीं मानने वालों के लिए एक मार्ग सा निर्धारित कर जाता है। उसके सभी प्रसंगों में उसके मतव्य इतने ही स्पष्ट

और रुचि-पूर्ण हैं। प्रभाकर की परपरा में ऐसा और कोई लेखक नहीं हुआ।

### ३ भवनाथ मिश्र

शालिकरनाथ के बाद भवनाथ प्रभाकर संप्रदाय का अधिकृत विद्वान् हुआ। न्याय-विवेक के नाम से मीमांसा पर उसका एक ही ग्रन्थ उपलब्ध है—जो जैमिनि के मूत्रों पर स्वतंत्र व्याख्या है। भवनाथ को भवदेव भी कहा करते थे, जैसा कि वरदराज ने अपनी व्याख्या<sup>१</sup> में उल्लेख किया है। न्याय-विवेक उच्च-कोटिका ग्रन्थ है—इसमें कोई संशय नहीं—यही कारण है कि इसने अनेक व्याख्याताओं का ध्यान अपनी ओर आकृष्ट किया। शुकनदी के तटवर्ती प्रणतार्तिहर के प्रपौत्र देवनाथ के पौत्र एव रगनाथ के पुत्र श्री वरदराज ने इस पर दीपिका के नाम से व्याख्या की—जो इसकी सर्वप्रथम अधिकृत व्याख्या है। यह त्रिपदी तक ही प्राप्त है और उसके कुछ अंश के साथ न्याय-विवेक का प्रकाशन मद्रास यूनीवर्सिटी से हो चुका है। दूसरी व्याख्या शङ्कर-दीपिका है—जिसकी रचना गोविन्दोपाध्याय के शिष्य ने की। तीसरी व्याख्या माधव योगी के आत्मज दामोदर सूरि ने “अलंकार” के नाम से की—जो बनारस संस्कृत कालिज पांडुलिपियों में है। चतुर्थ व्याख्या चतुर्दश शताब्दी के श्री रविदेव ने विवेक तत्त्व के नाम से की। व्याख्याओं की यह प्रचुरता ही इस ग्रन्थ की गंभीरता एवं उपयोगिता का प्रमाण है।

न्याय-विवेक लेखक की एक मात्र रचना है—यह ऊपर कहा जा चुका है। इस एक ग्रन्थ में ही हम लेखक के अद्वितीय विवेक के दर्शन होते हैं। यद्यपि यह अत्यन्त विस्तृत है—फिर भी इतनी अधिक सरल नहीं है—यही कारण है कि ऐसे दुर्बोध स्थलों पर व्याख्या की शरण लेना आवश्यक हो जाता है। ग्रन्थकार ने इसकी रचना करते समय



सर्वथा स्वाभाविक प्रणाली का ध्यान रखा है वन किनी प्रकार के आडम्बर<sup>१</sup> दिखाने का यत्न ही किया गया है। ऐसा वह स्वयं अपने प्रतिष्ठा-याक्य में स्वीकार करता है। शालिक नाथ उसका अप्रगामी था-इसो लिए इसने उसके निचारों को महान्<sup>२</sup> आदर के साथ अपनाया है। आगे आने वाली परंपरा को इन दोनों लेखकों ने अतिशय प्रभावित किया।

भवनाथ अपने विवेक में शालिकनाथ एवं याचस्पति<sup>३</sup> मिश्र को उद्धृत करता है। इसके अतिरिक्त १० वीं शताब्दी के गुरारि मिश्र द्वितीय एवं चौदहवीं शताब्दी के प्रत्यगूर<sup>४</sup> भगवत् आदियों ने भवनाथ एवं उसके विवेक का चर्चलेख किया है। कतिपय व्यक्ति इसका १५ वीं शताब्दी के शंकर मिश्र के पिता के साथ तादात्म्य घोषित करते हैं—किन्तु उपर्युक्त विवेचन के समस्त इसकी अप्रामाणिकता स्वतः सिद्ध हो जाती है। सदैव में पार्थसारथि के अनन्तर व ११ वीं शताब्दी से पूर्व इसका फल निश्चित किया जा सकता है। यह गियला का निवासी था। इससे अधिक इस विषय में हम कुछ नहीं जानते।

#### ४ गुरुमाताचार्य "चन्द्र"

महामहोपाध्याय चन्द्र भी प्रभाकर संप्रदाय का अनुयायी था। यह मिथिला-निवासी महामहोपाध्याय गुणरति का आत्मज था। हमारे

१—विहाय विस्तर शब्दसोदर्यपरिनिर्णने।

न्यउशते भवनाथेन, तस्य नयविषयः ॥

—महता प्रणिष्ठातेन, शालिकोपत प्रसादयते।

पञ्चकक्षयः सन्तर्थात्तमोहविनिवृत्तये (न्यायविषयः ८)

२—सा अभिनवन प्रयत्नः १४८-४९ टा० मिश्र का लेख।

३—मानन्त आक गङ्गादेव रिसर्च इन्स्टीट्यूट पम्पुन १०, १४१८ १०

पृ० २१५-२० टा० मिश्र का लेख।

अनन्तरकालीन लेखकों ने इसका बहुत समान किया है। १० वीं शताब्दी के मुरारि मिश्र द्वितीय ने अपने ग्रंथ 'त्रिपादनीतिनयम्' में इसका उल्लेख किया है। १४ वीं शताब्दी के महान् मैथिल निबन्धकार श्री चन्द्रेश्वर ठाकुर ने इसे "गुरुमताचार्य" के नाम से प्रयुक्त किया है। यह इसकी एक प्रकार की उपाधि भी बन गई है। १५ वीं शताब्दी के श्री शंकर मिश्र ने अपने ग्रंथ "वाद-विनाश" (५३ पृ०) में इसे "प्रभाकरैकदेशीय" कह कर संबोधित किया है। जयराम भट्टाचार्य ने भी अपनी न्यायसिद्धान्तमाला में इसे उद्धृत किया है। इन सब विवेचनों से इसका काल सहज ही ११ वीं शताब्दी से पूर्व निश्चित हो जाता है।

मीमांसा दर्शन पर इसने अनेक ग्रंथ लिखे। न्यायरत्नाकर के नाम से जैमिनि-सूत्रों की एक सरल और स्पष्ट व्याख्या इसने की—इसकी पांडुलिपि श्री डा० मिश्र के पास विद्यमान है। इसकी दूसरी रचना अमृत-विन्दु है—जो मीमांसा पर एक स्वतन्त्र ग्रन्थ है—इसकी पांडुलिपि भी अद्वैत्यार लाइब्रेरी व डा० श्री मिश्र के पास सुरक्षित है। इसने श्रीकर, विवेक, विवरण और पंचिका के साथ साथ अन्य लेखकों को भी उद्धृत किया है। उसे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, सख्या सादृश्य आदि विषयों में प्रभाकर के अन्य अनुयायियों के समान विश्वास है—इसके अतिरिक्त कई विषयों पर उसकी स्वतन्त्र योजनाएँ भी हैं। इस सबबन्ध में विशेष परिचय के लिए मा० अभिनंदन ग्रंथ से डा० आ० उमेश मिश्र का लेख पढ़ना चाहिए।

F

## ५ नदीश्वर

प्रभाकर-विजय का लेखक नन्दीश्वर भी प्रभाकर मत का एक विरघात लेखक हुआ है। प्रभाकर के अधिकतर ग्रंथों की पांडुलिपियाँ अधिक से अधिक मात्रा में मद्रपुर संस्कृत पुस्तकालय में सुरक्षित हैं—उनमें अधिकतर केरल देश से प्राप्त हुई हैं—यह भी एक निश्चित तथ्य है। पश्चिम में प्रभाकर-के सिद्धांतों का अधिक प्रचार रहा होगा।

नन्दीश्वर भी इसी यातावरण में १४ वीं शताब्दी से पूर्व केरल देश में हुआ—यह स्वयं केरल ग्राहण था ।

प्रभाकर—विजय प्रभाकर के सिद्धान्तों का अच्छा सफलन है—जिसके मुख्य मुख्य २१ प्रकरण उपलब्ध हैं । प्रथमार स्वयं शालिकनाथ और भवनाथ के प्रति अतिशय श्रद्धा रक्खता है और इसी लिए वह अपने ग्रन्थ के प्रारम्भ ही में कहता है ।

“नाथद्वयात्तसारेऽस्मिन्, शास्त्रे मम परिश्रम ”

इसकी इस एक उक्ति से दोनों नाथों का मीमांसा-दर्शन की प्रभाकर परंपरा में जो स्थान रहा है—वह स्पष्ट हो जाता है । पर इसका अभिप्राय यह नहीं है कि उसने इनका अर्थ अनुकरण किया हो । यह तो ज्ञान-विवेचन के प्रकरण में प्रकरण-पचिका के विरुद्ध तर्क लिखा जाता है । ईश्वर-निरूपण की चर्चा में यह उससे आनुमानिक स्वरूप का निरास कर अपने महान् बुद्धि-प्रेम का परिचय देता है । यह बहुत ही उपयोगी ग्रन्थ है । इसका प्रकाशन महामहोपाध्याय अनन्त कृष्ण शास्त्री के संपादकत्व में मसूत-साहित्य-परिषद्, फलफत्ता द्वारा हो चुका है ।

## ६ भट्ट-विष्णु

यह भी १४ वीं शताब्दी के अंत में हुआ । प्रभाकर की परंपरा का पालन करते हुए हमने तर्कवाद की व्याख्या के रूप में “नयतत्त्वसंग्रह” नामक एक ग्रन्थ लिखा—जो अभी तक अमुद्रित है । इससे अतिरिक्त हम इस विषय में कुछ नहीं जानते ।

## ७ चरदराज

जैसा कि पहले कहा जा चुका है—यह प्रणतातिथर या प्रप्राय, देवनाथ का सौत्र या रगनाथ का पुत्र या तथा दक्षिण की शुक्रा नदी के तट पर रहता था । सुदर्शन इसका गुरु था । भवनाथ मिश्र के म्याय-विषेक पर

इसने दीपिका, अर्थदीपिका अथवा वरदराजी के नाम से अधिकृत व्याख्या लिखी—जो अत्यन्त सरल सुग्राह्य और कठिन स्थानों को समझाने में अत्यन्त सफल है। यह ज्योतिष<sup>१</sup> आयुर्वेद और व्याकरण का भी विद्वान् था—जैसा कि इसने स्वयं उल्लेख किया है।

इसने अपनी रचना में चन्द्र का एव १७ वीं शताब्दी के श्री सोमनाथ दीक्षित ने इसका उल्लेख किया है—जिससे इसका काल इन दोनों का मध्य अर्थात् १६ वीं शताब्दी निश्चित किया जा सकता है। अपनी रचना में भवभूति की तरह इसने भी एक अभिमानसूचक पद्य व्यंग्य बोधक<sup>२</sup> पद्य लिखा है—जो यह बताता है कि सम्भवतः उसकी इस व्याख्या की कुछ समालोचकों ने कटु आलोचनाएँ की हों।

इस प्रकार इन महान् आत्माओं ने प्रभाकर-परपरा को पुष्ट किया। निश्चय ही और भी अनेकों विचारक इस परपरा में हुए होंगे, किन्तु दुर्भाग्य है कि हम उनके मध्य में कुछ नहीं जान पाये। हम संप्रदाय का बहुत सा साहित्य लुप्त होगया—केवल ये इने गिने लेखक ही हमें मिल सके हैं। मीमांसा के उपासकों को चाहिए कि वे उस संबंध में पूर्ण अनुसन्धान करें।

१—गुरुणि गुरुमते ज्योतिषे शाम्प्रके ऽपि,

१८

प्रथितविमलक्रीतिर्वैद्यके शब्दशास्त्रे ।

२—अवज्ञा येऽस्माकं विदधति जना केचिन्पि ते ।

विज्ञानं ते प्रायः स्वमतिपरिणामावधि कियत् ॥

न तानुद्दिश्येयं कृतिरपि तु मत्तु न्यमहिमा ।

जनिष्यत्येकोऽपि स्वकृतगुरुसेवाद्गततम ॥

( दीपिका )

१९

## ९-मुरारि-परंपरा

### मुरारि मिश्र

भट्ट और प्रभाकर के अतिरिक्त भी एक संप्रदाय मीमांसा-दर्शन में चला - जिसका प्रवर्तक मुरारि मिश्र हुआ। इसीलिए इस संप्रदाय को मुरारि-परंपरा या मिश्र परंपरा के नाम से मीमांसक अभिहित करते हैं। मरकृत साहित्य में अनेक मुरारि मिश्र हुए—एक मुरारि अनर्धराघव का लेखक हुआ। साहित्यिक “मुरारेस्तृतीय पन्था” इस उक्ति को उसी के साथ संगत करने का प्रयत्न भी करते हैं। पर यह परंपरा प्रवर्तक मुरारि द्वितीय मुरारि मिश्र है। इन तीनों परंपराओं में भट्ट-परंपरा का सबसे अधिक प्रचार हुआ, प्रभाकर का उससे कम, और यह तीसरी तो एक प्रकार से नाम मात्र ही की रह गई है। इसका सबसे बड़ा कारण यह है कि इससे सबद्ध साहित्य प्रायः लुप्त सा हो गया है। फिर भी हम स्थान स्थान पर इसका शास्त्रीय स्वरूप प्राप्त करते हैं—निश्चय ही यह मुरारि महान् प्रतिभाशाली विद्वान् था—निसर्क विषय में “मुरारेस्तृतीय पन्था” यह लोकोक्ति अत्यन्त प्रचलित है। यह तीसरा पन्था यही तीसरी परंपरा है—जिसका प्रस्तुत प्रसंग में विवेचन किया जा रहा है।

### रचनायें

केवल इस प्रकार की किंवदन्तियों के अतिरिक्त हमें इस विषय में कुछ भी ज्ञान नहीं था। महान् मौभाग्य का विषय है कि थोड़े ही समय पूर्व इसकी रचनाओं के कुछ अंश डा० श्री उमेश मिश्र को प्राप्त हुए हैं—इनमें प्रथम “त्रिपादनीतिनयम्” है और द्वितीय “रक्षादशाध्यायाधिकरणम्” है। प्रथम में प्रारम्भ से जैमिनि सूत्रों की चार पादों की व्याख्या है पर्य द्वितीय में जैमिनि सूत्र के एकदश अध्याय के कुछ अंश का निरूपण है। इन दोनों ही का प्रकारान्त हो चुका है।

काल

कुछ समय से डा० श्री मा एव डा० श्री उमेश मिश्र के प्रयत्नों से हम इसके काल के संबंध में भी प्रकाश में आये हैं। मुरारि मिश्र स्वयं विवरण, विवेक, पंजिका और परिभाषा तथा चन्द्र, श्रीकर, नन्दन आदि का उल्लेख करता है—ये ग्रंथ और लेखकों के नाम हैं—जो उससे पहले हो चुके थे। चन्द्र और पंजिका इन दोनों नामों से यह तो स्पष्ट हो जाता है कि यह अवश्य ही शालिकनाथ से पहले हुआ होगा। गणेश उपाध्याय के पुत्र वर्धमान ने अपने कुसुमाञ्जलि के व्याख्यान में इसे तीसरी परपरा के मीमांसक के रूप में प्रस्तुत किया है—जिसका काल १३ वीं शताब्दी है। अतः इससे पूर्व इसका काल होना स्वाभाविक है। यह समय ११ वीं एव १२ वीं शताब्दी का मध्य भाग हो सकता है।

उसके विचार

यह तो हमारा दुर्भाग्य है कि हमें इसके संपूर्ण विचार उपलब्ध नहीं हो सके, किंतु जितने उपलब्ध हैं, वे ही इसके विचारों की महत्ता, स्पष्टता, उपयोगिता एवं विद्वत्ता के प्रत्यक्ष प्रमाण हैं। विशेषकर प्रामाण्य-वाद पर तो इसके विचार सर्वथा स्वतंत्र एवं मौलिक प्रतीत होते हैं। मुरारि मिश्र एक प्रसिद्ध नैयायिक भी था—उसने प्रामाण्य की चर्चा में मीमांसकों द्वारा ( भट्ट विज्ञेय प्रभाकर ) संस्थापित स्वतः प्रामाण्य को पुष्ट नहीं किया। उसके विचार इस प्रसंग में इन दोनों ही से भिन्न हैं व न्याय से प्रभावित हैं।

विद्वानों द्वारा आदर

विवशता-वश हम चाहे इस विषय में कुछ कहने में असमर्थ हो सकते हैं—किन्तु विद्वानों ने स्थान स्थान पर इसको उद्धृत कर इसके सिद्धान्तों के प्रति अगाध श्रद्धा और समान प्रदर्शित किया है। कहीं कहीं ग्रंथकार इसके मत को 'मिश्रास्तु' यह उद्धरण देते हुए खडन के लिये प्रस्तुत करते हैं। स्वयं श्री गागाभट्ट ने अपनी भाट्ट चिन्तामणि में कुमारिल के साथ साथ इसको भी आदर दिया। गणेश उपाध्याय के

पुत्र वर्धमान ने अपनी कुसुमानलि में इसे स्थान दिया—यह तो हम ऊपर बता ही चुके हैं । इस प्रकार स्थान स्थान पर विद्वानों द्वारा प्रदर्शित यह समान इसकी तात्कालिक महत्ता प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त है—आज चाहे उसका साहित्य और विचार लुप्त होगये ह।

हमें महान् दुःख और मकोच के साथ यह स्वीकार करना पड़ रहा है कि इस महान् विचारक के अनुयायियों की हम खोज नहीं कर सके—निश्चय ही यदि यह सब साहित्य हमें प्राप्त हो जाता, तो मीमांसा-वाङ्मय के चार चाँद लग जाते ।

## १०-समीक्षा

पूर्व-स्तंभों में प्रतिपादित इन तीनों परंपराओं ने मंमासा-दर्शन को अत्यधिक पुष्ट किया-इसमें कोई संशय नहीं है। निश्चय ही इन तीनों संप्रदायों के प्रवर्तक तीनों ही विद्वान् महान् विचारक थे। इनमें तृतीय महामनीषी के विचारों से पूर्णरूपेण हम परिचित नहीं हो सके-पर प्रथम दोनों महारथियों के विचारों की दृष्टि से तो हम पूर्ण प्रकाश में हैं। चाहे ये दोनों गुरु शिष्य रहे हों या नहीं रहे हों-किन्तु इतना अवश्य है कि इन दोनों में कोई किसी से पिछड़ा हुआ प्रतीत नहीं होता। हो सकता है-प्रभाकर के विचार अपने गुरु की अपेक्षा भी आगे बढ़ गये हों-किन्तु कुमारिल की साहित्यिक शैली ने उन्हें प्रगति की दौड़ में अपने से आगे नहीं होने दिया। निश्चय ही प्रभाकर के मन्तव्य तर्क में अभेद्य कपाटों से आवृत थे-किन्तु कुमारिल के विचक्षण और एक से एक विलक्षण अनुयायियों द्वारा चलाये गये युक्ति-तीरों ने समस्त उनकी दृढ़ता टिक नहीं सकी। जितने योग्य और विद्वान् अनुयायी कुमारिल को मिले, उतने प्रभाकर को नहीं मिल पाये-यही कारण है कि सब कुछ विशेषताओं के होते हुए भी प्रभाकर के सिद्धांत अधिक प्रचार नहीं पा सके।

कुमारिल इस दिशा में वस्तुतः भाग्यशाली था। उसका एक एक भक्त या शिष्य इतिहास में अपना अपना निजी स्थान रखता है। महान् मिश्र, वाचस्पति मिश्र और पार्थसारथि मिश्र जैसे महान् तर्कशास्त्री इस परंपरा में हुए-फिर भला और कौन सी परंपरा इसके समस्त अपना मस्तक ऊँचा उठा सकती थी। यह एक निर्विवाद सत्य है कि यदि इन उपर्युक्त महामनाओं जैसे दश पाँच प्रचारक भी प्रभाकर-दर्शन के हो जाते-तो आज हम उसे बहुत ऊँचा उठा हुआ देखते। उसकी विद्वत्ता



और मौलिकता का तो उल्लान्त प्रमाण यही है कि ऐसे ऐसे भयङ्कर प्रतिद्वन्द्वियों के रहते हुए भी यह और उसके सिद्धान्त अत्यन्त आदर के साथ जीवित रह सके ।

इनके अतिरिक्त भी भट्ट-परपरा की अधिक प्रगति के अनेक कारण हैं । भगवान् शङ्कराचार्य अपने युग के एक मात्र और मार्गदेशित प्रतिनिधि रह ष । उनके विचारों ने हमें प्रभावित ही नहीं किया, अपितु हमारा नेतृत्व करते हुए हमारे जीवन का मार्ग ही परिवर्तित कर दिया । सारे देश पर उनके सिद्धान्तों का एकाधिपत्य रहा और उनके एक एक वाक्य को विद्वानों ने वेदवाक्य के समकक्ष मान कर सम्मानित किया । निश्चय ही उनने अपने जीवन और रचनाओं में मीमांसा-दर्शन को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया । पर ऐसा करते समय उनने अपनी आरवा केवल भट्ट-परपरा के प्रति ही प्रदर्शित की, मय परपराओं के प्रति नहीं । उनके विचारों से यह स्पष्ट मकेत मिला कि मीमांसा की अन्य परपराय केवल विवाद की सामग्री हैं । यदि व्यवहार के रूप में मीमांसा के किसी मप्रदाय को मर््यास सत्कार दिया जा सकता है-तो यह भट्ट-मप्रदाय ही हो सकता है । आचार्य शङ्कर का यह उद्घोष कोई साधारण घोषणा नहीं है-यह तो एक प्रकार की बड़ी से बड़ी प्रतिष्ठा और मान्यता है । शङ्कर के इस दृष्टिकोण ने प्रायः वेदान्त के प्रत्येक स्वामक के लिए तो इस परपरा का अध्ययन अनिवार्य कर ही दिया-पर इसके अतिरिक्त भी मैरुहों व्यक्तियों को इस ओर प्रेरित किया । गार्यों में तो यह एक प्रकार से सर्वमंमत लोकोक्तिमी हो गई—“व्यवहारे भट्टनय” । भट्ट-परपरा के अधिक अनुयायी होने का यह समय मझा निमित्त है ।

चाहे किन्ही आधारों पर क्यों न हो पर निश्चय ही सार कर्मकांड की भी इस परपरा ने अन्य मप्रदायों की अपेक्षा अधिक पथ-प्रदर्शन प्रदान किया । और परपराओं ने भी इसमें प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष मेरणाएँ ली तथा १४ थीं या १५ वीं शताब्दी तक आ कर तो इनके अनुयायियों

की सरया सहस्रों तक पहुँच गई। दक्षिण और मिथिला इन सब के केन्द्र रहे। इस समय तक मिथिला में तो पूर्व-मीमांसा का अध्ययन चरम सीमा तक पहुँच चुका था। कहते हैं कि १५ वीं शताब्दी में विद्या-पति ठाकुर के आश्रयदाता राजा शिवसिंह के कनिष्ठ भ्राता राजा पद्मसिंह की रानी विश्वाम देवी के काल में एक तालाब पर “चतुश्चरणयज्ञ” हुआ था—निसमे १४०० मीमांसक आमंत्रित किये गये थे। डा० श्री चमेश मिश्र के प्रतिपादनानुसार इन विद्वानों की सूची मिथिला के एक पंडित के यहाँ सुरक्षित है।

इस प्रकार सक्षेप में मीमांसा के लेखक चाहे कम हुए हों, किन्तु इसके विद्वान् और अनुयायियों की सरया हमारे देश में उस आध्यात्मिक काल में अन्य किसी दर्शन से कम नहीं थी। मैं तो यह भी मानने के लिए तैयार नहीं हूँ कि लेखकों की दृष्टि से भी हमारा यह दर्शन किसी अन्य दर्शन से पिछड़ा हुआ हो। यह तो हमारा दुर्भाग्य है कि प्रभाकर का पूर्ण साहित्य प्राप्त नहीं हो सका, उसे योग्य अनुयायी नहीं मिल पाये और मुरारि मिश्र के ग्रंथों की हम अपनी अयोग्यता के कारण रक्षा करने में असमर्थ रहे, अन्यथा यह दर्शन आज और भी अधिक उन्नति की पराकाष्ठा पर होता।

## ११-आधुनिक काल

### सामान्य-परिचय

संस्कृत साहित्य पर अनेक प्रकार की विपत्तियाँ इस बीच के समय पर आईं—अनेक प्रकार के शासनों की तीव्र दृष्टि का उसे लक्ष्य बनना पड़ा। फिर भी यह उसी की शक्ति थी कि यह इतने संघर्ष-मग्न काल को पार करके भी जीवित रह सका। भारत के लाडले मधुतों ने मग्न प्रकार के भौतिक कष्टों को सह सह कर एक-तपस्वी के रूप में अपना जीवन यापन करते हुए इस भारत की अमूल्य निधि की रक्षा की। विशेष कर अपने त्याग और कष्ट-सहिष्णुता के लिए विख्यात यहाँ के ब्राह्मण-वर्ग ने सच कुछ बलिदान करके भी संस्कृत के अध्ययन और अध्यापन को नहीं छोड़ा। भिन्न भिन्न प्रलोभन भी उन्हें झुका नहीं सके, यही कारण है कि आज भी सारा विश्व संस्कृत को एक सर्व-सम्पन्न भाषा के रूप में देख रहा है। भारत-वर्ष के लिए तो संस्कृत से बढ़कर कोई वपौती ही नहीं है। संस्कृत-साहित्य और उसका देना के इतिहास से निकाल देने के बाद मेरी दृष्टि से तो भारतीयता नामक की कोई चीज ही नहीं रह जाती।

आतु, काल और परिस्थितियों का यह बजपात संस्कृत-साहित्य के अन्य अंगों की तरफ मोमांसा-दर्शन-पर भी हुआ। विशेष रूप से ब्रिटिश-शासन के काल में इस प्रकार का आध्यात्मिक विचारधाराएँ तो एक प्रकार से लुप्त हो गईं। अहाँ भारतीय मानव का लक्ष्य आत्मिक उत्थान था, यहाँ वह अब भौतिक उत्थान ही के अर्थ में समझा जाने लगा। संसार का औपरिक चारुचक्र उसको इतना प्रिय और सत्य प्रतीत हुआ कि वह इस दृष्टि की उपासना किसी अदृष्ट वज्र की प्राप्ति की अपेक्षा अच्छा समझने लगा। समय का प्रपाद भी एक

अग्रतिशील नद होता है-जिसे सहसा कोई रोक नहीं सकता । लोगों के दृष्टिकोण में यह जो मौलिक परिवर्तन हो गया-यहीं से संस्कृत-साहित्य का हास प्रारम्भ हुआ । संस्कृत-साहित्य ने तो कभी भी लौकिक चाक-चक्य या मोटर, बगला आदि भौतिक वैभवाओं को जीवन में महत्त्व-पूर्ण स्थान नहीं दिया । उसके काल के राजा महाराजाओं तक को तपोधनों में जा कर एक नियत समय में निवास करने के अतिरिक्त सारे जीवन भर कर्तव्य की शिक्षा लेनी होती थी और उनके अधिष्ठाताओं के चरण चूमने हाते थे । यहाँ के प्रधान-मंत्री का जीवन कितना सादा और रहन सहन कितना ऊँचा था-चाणक्य इसका बलन्त प्रमाण है-जो अपने शिष्यों द्वारा निर्मित व गोबर से लेपी हुई कुटिया में निवास कर इतने विशाल राज्य का शासन चलाता था । कहा वह स्वर्णमय प्रभात और कहाँ यह साध्यकाल । इतने आदर्श से गिरकर केवल मोटर, बंगला और अन्य भौतिक उन्नतियाँ को जीवन का सर्वस्व सिद्ध कर देना संस्कृत जैसे ऊँचे साहित्य का काम नहीं था । ऐसी स्थिति में पड़ले उड़ूँ और फिर अमेजी इन भाषाओं को राजकीय समान प्राप्त हुआ-इनके पढ़ने पढ़ाने-पानों को उच्च उच्च पद और प्रतिष्ठाएँ दी गईं व यहाँ से जीवन के दृष्टिकोण के परिवर्तित हो जाने के कारण संस्कृत-साहित्य के हास का सूत्रपात हुआ ।

इस भौतिक-युग में भजा कर्म-काटका जीवन में क्या स्थान रह सकता था । जहाँ मानव-जीवन में उसका अनिवार्य स्थान था, वहाँ अब वह एक शास्त्रीय संपात्त-मात्र रह गया । उनका अनुष्ठान तो दूर रहा पाश्चात्य-प्रवाह में बह कर लोग उनकी भ्रान्ति-पूर्ण समालोचनाएँ तक करने लगे । ऐसी दशामें मीमांसा जैसे दर्शन का प्रचार कम होना ता और भाव्याभाविक था । लोगों की विचार और विवेक शक्ति का भी हास हुआ और उनसे दर्शन जैसे गंभीर विषयों को पढ़ने की अपेक्षा साहित्य जैसे सीधे से सीधे और रोचक विषय पढ़ने प्रारम्भ कर दिये । यही कारण है कि प्रायः संपूर्ण दर्शनों व

विशेषतः वैदिक-साहित्य की परंपरा का प्रवाह बहुत ही मन्द हो गया ।

ये सब ऐसे निमित्त हैं- जो प्रायः प्रसिद्ध हैं और जिनके विषय में अधिक विस्तार की आवश्यकता नहीं है । इस भयंकर स्तम्भ-काल में भी जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है-पंडितों ने इस साहित्य की रक्षा की । कोई राजकीय आश्रय उन्हें प्राप्त नहीं था, न इनकी और ही कोई भौतिक लाभ होता था, फिर भी इनने अपना एक वतव्य समझ कर सारा जीवन इसमें भेंट किया । उसी पीढ़ी में आने वाले इन तत्परियों में मीमांसा की सेवा करने वाले भी दश और काल की दृष्टि से कम नहीं हुए । बीसवीं शताब्दी में भी अनेक विद्वानों ने मीमांसा-दर्शन की सेवा की, और अब भी कर रहे हैं । आज भी हमारे देश में सैकड़ों उत्तम मीमांसक जीवित हैं, पर इनकी सेवाएँ सर्वथा मूल्य सेवाएँ हैं । परंपराओं का बचन अब पूर्णतः विनिर्मुक्त हो गया है और व्यापक दृष्टिकोण से अध्ययन अभ्यास प्रचलित है । इनमें से बहुत कम ने अपने विचार लिपि-बद्ध किये हैं । अतः इस प्रसंग में केवल इन्हीं का यहाँ उल्लेख किया जायेगा-जिनके ग्रन्थ हमें प्राप्त होते हैं । इनके अतिरिक्त इस दर्शन के विकास में इन गुल-सेवकों का भी कोई कम महत्त्व नहीं है ।

दो धाराएँ—

बीसवीं शताब्दी के मीमांसा-दर्शन के विचारकों को हम दो दिशाओं में काम परत हुए देखते हैं । कुछ एक विद्वान इस प्रकार के हुए-जिनने मीमांसा-दर्शन का प्राचीन और अर्वाचीन दोनों प्रकार की समालोचनात्मक प्रणाली पर अध्ययन किया और विषयावधि विषयों पर अपने अनुसंधान-पूर्ण निर्णय प्रस्तुत किये । इस प्रकार के विद्वानों का कार्य-क्षेत्र अधिकतर पढ़ना और लिखना ही रहा, अभ्यास की ओर इनकी प्रवृत्ति बहुत कम रही । इस प्रकार पाएँ इनने किसी

संस्कृत-महाविद्यालय में पढा कर मीमांसा-शास्त्री या आचार्य पैदा न किये हों, पर ऐसी मौलिक देन उनने दी—जिनके कारण उनकी सेवाओं का बहुत अधिक महत्त्व इस दर्शन के इतिहास में है। इसका अर्थ यह नहीं है कि उनने पढाने की शपथ ले रखी थी, या उनके कोई शिष्य ही नहीं रहे—उनके जीवन के प्रमुख कार्य को लेकर हो इसे धारा का रूप दिया जा रहा है। दूसरी धारा में इस प्रकार के व्यक्ति आये—जिनने मुख्य रूप से अध्यापन का कार्य करते हुए सैकड़ों मीमांसकों को तैयार करने के साथ साथ मौलिक रचनायें भी कीं। इन दोनों ही धाराओं में हम बीसवीं शताब्दी के साहित्य को प्रायः विभाजित देखते हैं। इनमें प्रथम के स्रोत महामहोपाध्याय श्रीगगानाथ भा हैं और द्वितीय के महामहोपाध्याय श्री कुप्पू स्वामी शास्त्री।

## १—श्री गगानाथ भा

बिहार प्रान्त के दरभंगा जिले में स्थित गन्धमारी नामक गाँव में २५ सितम्बर १८७१ ई० में आपका जन्म हुआ। इनके पिता का नाम तीर्थनाथ भा और माता का नाम रामकाशी देवी था—ये उनके तृतीय पुत्र थे। संस्कृत, हिन्दी और अंग्रेजी तीनों भाषाओं पर आपका समान अधिकार था एवं तीनों ही के साहित्य का व्यापक अध्ययन इनने अपने विद्वान् गुरुओं की देखरेख में किया था—<sup>१</sup> जिनमें श्री चित्र-घर मिश्र और महामहोपाध्याय श्री जयदेव मिश्र का नाम विशेष उल्लेखनीय है। बनारस में आकर इनने अन्य अगों का भी महा-महोपाध्याय श्री शिवकुमार मिश्र व गगावर शास्त्री आदि विद्वानों से अध्ययन किया। इनके अध्ययन और संपूर्ण काम पर आधुनिक युग का प्रभाव था—इसीलिए उनका संपूर्ण ज्ञान प्राचीन और अर्वाचीन

१—श्रीचित्रवरमिश्रस्य मीमांसा पारदर्शन ।

सर्वतः तत्त्वतः जयदेवस्य मद्गुरो ॥ [मीमांसा मञ्ज के प्रारम्भ में छ० मन्त्र०]

दोनों पद्धतियों की समालोचनात्मक प्रणाली पर आश्रित था। समस्त मीमांसा-दर्शन का अध्ययन करने श्री चित्रधर मिश्र से किया। मीमांसा की दोनों ही प्रणालियों का उन्हें पूर्ण परिचय था और दोनों पर ही उनने अपने ग्रन्थों की रचना की। प्रभाकर-प्रणाली पर ही सब से पहले मौलिक निबन्ध लिखकर इनने इलाहाबाद विश्वविद्यालय से १९०६ ई० में "डाक्टर ऑफ लेटर्स" की उपाधि प्राप्त की। प्रभाकर-परंपरा से अधिक काम उनने कुमारिल परंपरा पर किया। कुमारिल की तत्रवार्तिक और श्लोकवार्तिक का अंग्रेजी में अनुवाद करने के अतिरिक्त शाबर-भाष्य का भी इनने अनुवाद किया। महन मिश्र की "मीमांसानुक्रमणिका" पर सरल संस्कृत में "मीमांसा-महान" नाम से व्याख्या की। पूर्व-मीमांसा पर इनकी एक श्रेष्ठ अंग्रेजी रचना उनकी "पूर्व मीमांसा इन इट्स सोर्सेज" है—जिसका प्रकाशन हिन्दू विश्वविद्यालय बनारस से डा० श्री एस० राधाकृष्णन् के सामान्य एव प्रो० रानाडे के विशेष संपादकत्व में हुआ है। मीमांसा की सभी परंपराओं और उनके सिद्धान्तों व प्रवर्तकों का व्यापक परिचय इस ग्रन्थ में दिया गया है और यह एक ग्रन्थ मीमांसा के सामान्य ज्ञान के लिए पर्याप्त है। इसके अंत में महामहोपाध्याय डा० श्री उमेश मिश्र ने मीमांसा का एक सत्सिद्ध इतिवृत्त भी प्रस्तुत किया है—जिससे यह ग्रन्थ अपने आप में सर्वथा पूर्ण हो गया है। इन मौलिक कृतियों के अतिरिक्त उनने मीमांसा ही नहीं, संस्कृत-साहित्य के अन्य अंगों पर भी लिखा और प्रायः ५० ग्रन्थों का संपादन किया। ६ नवम्बर १९४१ ई० को प्रयाग में उनका स्वर्गवास हुआ।

अपने जीवन में डा० भा० ने अनेक शिक्षण संस्थाओं को प्रधान के रूप में अलंकृत किया। वे सेंट्रल कालेज इलाहाबाद में संस्कृत के प्रोफेसर, गवर्नमेण्ट संस्कृत कालेज बनारस के प्रिंसिपल एव नव-निर्मित इलाहाबाद विश्वविद्यालय के ६ वर्ष तक उपकुलपति रहे। इनका संपूर्ण जीवन विभिन्न कर्तव्यों में व्यस्त था, फिर भी वे मीमांसा-दर्शन

को कभी नहीं भूले और जीवन के अन्तिम क्षण तक उसकी सेवा करते रहे। उनकी सेवायें अपना एक निजी स्थान रखती हैं।

इनके अनुयायियों को सरया बहुत विस्तृत है। इन्हें बहुत योग्य और अधिकृत शिष्य भी मिले। इनके कार्यों को प्रशंसा एवं इनके प्रति श्रद्धाञ्जलि व्यक्त करते हुए प्रो० आर० डी० रानाडे ने निम्न प्रशस्ति-वाक्य कहे हैं—“भारत में शायद ही ऐसा कोई विद्वान् होगा—जिसने मीमांसा-दर्शन पर इतना बड़ा कार्य किया हो। उनमें श्लोक-वार्तिक, तत्रवार्तिक और शाबर-भाष्य का अनुवाद किया। यदि हम पुनर्जन्म को मानते हों तो यह कहना अत्युक्ति न होगा कि गगनाथ कुमारिल के अवतार थे। यद्यपि उनकी थोसिस प्रभाकर पर थी, पर जीवन का सारा कार्य उन्होंने कुमारिल पर किया व उसी की तरह प्रयाग में गंगा के किनारे शरीर विसर्जित किया। जीवन के अन्तिम समय एक मास तक मैंने पंडितजी को योगासन लगाये पाया। उनके मरने के ६ घंटे पहले मैं और उमेश मिश्र उनसे मिले, यह उनकी अन्तिम भेंट थी। वे दार्शनिकों में सिद्ध थे” —।

प्रो० रानाडे के ये वाक्य डा० म्हा की सेवाआ और उनके व्यक्तिगत जीवन के विषय में प्रकाश डालने के लिए पर्याप्त हैं। यदि डा० म्हा नहीं होते, तो वे लोग जो-अमेजी के द्वारा ही सब कुछ पढ़ते लिखते हैं—उन तरुण पूर्व मीमांसा को कौन पहुँचाता। उन्हीं का यह प्रताप है कि आज संस्कृत से अनभिज्ञ व्यक्ति भी मीमांसा के मतव्या से परिचित हो सकता है। समालोचना के इस संक्रमण-काल में मीमांसा को जो आधुनिक प्रतिष्ठा प्राप्त है—उसका सयसे अधिक श्रेय डा० म्हा को है—और यही उनका एक वास्तविक स्मारक है।

## २ महामहोपाध्याय श्री कुण्डू स्वामी शास्त्री

अध्ययन, अध्यापन, अनुसन्धान आदि सभी दृष्टियों से मीमांसा को सार्वदेशिक प्रगति की ओर अपसर करने का सबसे अधिक श्रेय



महामहोपाध्याय श्री कुप्पू स्वामी शास्त्री को है। दक्षिण में मन्नासपुड़ो नामक नगर के निवासी श्री राजू शास्त्री एव कावेरी तट के तिरुवसनल्लूर ( तजौर प्रांत ) के निवासी श्री रामसुब्बा शास्त्री इन दो महान् विद्वानों की दो बड़ी परंपरायें महामहोपाध्याय श्री कुप्पू-स्वामी शास्त्री के पूर्व प्रचलित थीं। इन्हीं दोनों विद्वानों के विद्यार्थी अत्यन्त मात्रा में थे। इनमें से प्रथम परंपरा ने कुप्पू-स्वामी शास्त्री को जन्म दिया। मन्नास प्रांत के कावेरी तट पर "गणपति-अग्रहारम्" इनकी जन्म-भूमि थी। वे पूर्व और उत्तर-मीमांसा के प्रगाढ़ विद्वान् थे एव संस्कृत और अंग्रेजी दोनों ही भाषाओं पर समान अधिकार रखने थे। तिरुवैय्यार संस्कृत कालेज के अध्यक्ष, मैलापुर संस्कृत कालेज के प्रिंसिपल एव मन्नास प्रेसीडेन्सी कालेज के संस्कृत प्रोफेसर के रूप में इनने मीमांसा-दर्शन को अनेक विद्वान् भेंट किये। इनकी शिष्या का मीमांसा पर पूर्ण आधिपत्य सा रहा। अध्ययन, अध्यायन के अतिरिक्त अनुसन्धान और विद्वत्ता से परिपूर्ण अनेक मौलिक लेख लिखे व अनेक ग्रन्थों का संपादन किया—जो आज भी अत्यन्त आदर के साथ देखे जाते हैं। इलाहाबाद और कलकत्ते आदि की ओरियन्टल कॉन्फेरेन्सों में प्रभाकर और कुमारिल के काल-निर्णय व अन्य विवादास्पद विषयों पर इनने सिद्धान्त रूप में अपने निर्णय दिये। विशेषकर डा० भा० से कुञ्ज एक विषयों पर इनका वैमत्य रहा—जिसका द्विदर्शन स्थान स्थान पर ऊपर कराया जा चुका है। फेवल दक्षिण ही नहीं, सारे भारतवर्ष में योग्य योग्य विद्वानों और ग्रन्थों को जन्म देकर इनके विद्यार्थियों ने मीमांसा का डका वजा दिया। म० म० अनन्त कृष्ण शास्त्री ने कलकत्ता विश्वविद्यालय, म० म० चित्र स्वामी शास्त्री ने हिन्दू विश्वविद्यालय व श्री टी० आर० चिन्तामणि ने मन्नास में रहते हुए उनके शेष कार्य को प्रमुख रूप से पूरा किया। इनके अतिरिक्त इनके विद्यार्थी ऊँचे से ऊँचे शैक्षणिक एव प्रशासनिक पदों पर समासीन हुए एव आज उन्हीं की प्रयत्नों से उनके स्मारक के रूप में "महामहोपाध्याय श्री कुप्पू स्वामी शास्त्री रिसर्च इंस्टीट्यूट" की स्थापना की गई है—जो वैदिक वाङ्मय की बहूत ठास सेवा कर रहा

है। आज भारत के कोने कोने में जहाँ जहाँ मीमांसा का प्रकाश दिमदिमा रहा है—वह सब इस महामना की देन है। शिष्य प्रणाली में भिन्न भिन्न स्थानों पर आज मीमांसा को जो भी महत्वपूर्ण स्थान मिला हुआ है—वह इन्हीं का सेगआ का मूर्त रूप है।

### ३ पंडित सुदर्शनाचार्य

इन दोनों परंपराओं के अतिरिक्त भी कुछ विद्वान् हुए—जिनमें पंजाब के निवासी श्री सुदर्शनाचार्य ने भी शास्त्र-दीपिका के तर्कपाद की व्याख्या १६०७ ई० में लिखी। तर्कपाद को समझाने के लिए इससे अधिक सरल और विस्तृत व्याख्या और दूसरी नहीं है। ये रामानुज-मत के अनुयायी थे। इनने महामहापाठ्याय ५० गंगाधर शास्त्री से संस्कृत का अध्ययन किया। यद्यपि विद्वानों की परंपरा में इस व्याख्या का उतना समान नहीं हुआ—किर भी विषय को सरल और सुगम बनाने में लेखक को इसमें पर्याप्त सफलता मिली है। प्रारंभ में विवरण के रूप में भट्ट और प्रभाकर के सैद्धान्तिक भेदों का स्वरूप भी इसने उपस्थित किया है। घनाक्षर से इतका प्रकाशन हो चुका है।

### ४ कृष्णनाथ न्याय-पंचानन

एक सरल और सकल व्याख्याकार के रूप में श्री कृष्णनाथ को भी मीमांसा-साहित्य में अच्छी प्रसिद्धि मिली है। यह नवद्वीप के पास भागीरथी नदी के किनारे पूर्णस्थला नामक गाँव का निवासी था एवं प्रसूत दर्शन का बहुत श्रेष्ठ विद्वान् था। आपदेव के न्याय-प्रकाश पर “अर्थ-दर्शन” एवं अथ-संग्रह का भी व्याख्या की है—इन दोनों ही का मूल ग्रंथों के साथ कन्नडा में प्रकाशन हो चुका है। सन् १८६६ ई० में इनने अपनी अथ-दर्शनी को समाप्त किया—उनके समय का इससे निश्चय हो जाता है।

### ५ वामन शास्त्री किंजवडेकर

पूना में रहते हुए श्री वामन शास्त्री ने भी मीमांसा-दर्शन की बहुत सेवा की, पर दुर्भाग्य है कि शीघ्र ही वे अकाल मृत्यु के प्रास हो गये। पूना में मीमांसा की पुस्तकों के प्रकाशन के लिए इनने एक संस्था की स्थापना की। इनका “पश्यालभन-मीमांसा” नामक ग्रन्थ आनन्दाश्रम संस्कृत सोरीज, पूना से प्रकाशित हो चुका है। जीवन के अन्तिम क्षणों में वे प्रकरण-पचिका की एक पुरानी व्याख्या के प्रकाशन का काम कर रहे थे—जो अभी तक भी पूर्ण नहीं हो पाया है।

### ६ महामहोपाध्याय प० गोपीनाथ कविराज

कविराजजी गवर्नमेण्ट संस्कृत कालेज धनारस के प्रिंसिपल थे। भारतीय दर्शन के उच्च कोटि के विद्वान् थे और इनमें पूर्व पश्चिम का सुन्दर सम्मिश्रण था। इतनी गहन निद्वत्ता के होते हुये भी इनने लिखा बहुत कम है। मीमांसा पर इनने तत्रवार्तिक के अंग्रेजी अनुवाद (हा० भा०) का प्राक्कथन लिखा एवं “मीमांसा-मैनेस्क्रिप्टों” का केटलॉक प्रस्तुत किया। कुछ वर्ष हुए, इनका देहान्त हो गया।

### ७ महामहोपाध्याय पी० वी० काणे

यद्यपि काणे का मुख्य विषय हिन्दू धर्म-शास्त्र रहा है और उसी पर इनने मौलिक रूप से कार्य किया है, फिर भी उनके धर्म-शास्त्र पर लिखे गये ग्रंथों में हम पूर्व-मीमांसा के गहन अध्ययन का परिचय पाते हैं। मीमांसा पर भी इनने एक अत्यन्त सक्षिप्त परिचयात्मक पुस्तिका लिखी है—जो अत्यन्त उपादेय है। ये धर्म के प्रसिद्ध वकील के रूप में अत्यन्त प्रतिष्ठा प्राप्त कर चुके हैं। पठन-पाठन के अतिरिक्त व्यवसाय में लगे हुए भी इनने संस्कृत साहित्य-की जो सेवा की है, वह परतुत महनीय है।

### ८ प० पशुपति नाथ शास्त्री

वे बंगाल के प्रसिद्ध विद्वान् थे और कलकत्ता विश्वविद्यालय में मीमांसा के लेक्चरर थे। मीमांसा पर “पूर्व मीमांसा की भूमिका”

के रूप में एक अत्यन्त विवेचनात्मक पुस्तक इनने लिखी है—जिसका प्रकाशन १९२३ ई० में हुआ है। इसमें ऐतिहासिक दृष्टि से अनेक सभ्य प्रस्तुत किये गये हैं। बहुत थोड़ी आयु में ही आपका देहान्त हो गया—जिससे हम उनका अधिक साहित्य नहीं पा सके।

६ डा० ए० वी० कीथ

भारतीय दर्शन में अत्यन्त रुचि रखने वाला यह पाश्चात्य विद्वान् था—जो पब्लिनबरा-विश्वविद्यालय में संस्कृत का प्रोफेसर था। इसने प्रायः प्रत्येक दर्शन पर कुछ न कुछ अवश्य लिखा है। मीमांसा-दर्शन पर इसका “कर्म-मीमांसा” नामक ग्रन्थ सन् १९२१ में प्रकाशित हुआ—जिसमें मीमांसा के संपूर्ण श्रंगों पर प्रकाश डाला गया है।

१० कर्नल जी० ए० जैकब

इस दिशा में दूसरे महत्व-पूर्ण अंग्रेज श्री जैकब हैं—जो एक सेना के अधिकारी थे। इतने कठोर और व्यस्त कार्य पर अधिकृत होते हुए भी इनका भारतीय दर्शन और साहित्य पर जो प्रेम था, वह अतिशय आदरणीय है। इनने मीमांसा पर महान् परिश्रम के साथ “शाबर-भाष्य का सूचीपत्र” तैयार किया—जो बनारस-सरस्वती भवन से प्रकाशित हो चुका है। इनकी “लौकिकन्यायाञ्जलि”—जो तीन भागों में छप चुकी है—इनके गहन अध्ययन का प्रतीक है। उसमें मीमांसा-न्यायों का समग्रदृष्टि विवेचन और उपयोग हम देख सकते हैं। यह एक अत्यन्त मौलिक कार्य है। सन् १९११ में इनका देहावसान हो गया।

११ महामहोपाध्याय बेंकट सुब्बा शास्त्री

श्री कुप्पू स्वामी शास्त्री के प्रसंग में दक्षिण की दो मीमांसक-परंपराओं का उल्लेख किया जा चुका है—उन्हीं में महामहोपाध्याय राम सुब्बा शास्त्री की परंपरा में श्री बेंकट सुब्बा शास्त्री ने पदार्पण किया। ये मैसूर प्रान्त के रहने वाले थे और श्री कुप्पू-स्वामी शास्त्री के अनन्तर मैलापुर संस्कृत कालेज के अव्यक्त पद को इन्हीं ने अलंकृत

किया। इनके गुरु राम सुब्बा शास्त्री महान् विद्वान् थे—मीमांसा के साथ साथ वेदान्त में भी इनकी अच्छी गति थी। किंवदन्ती है कि इनने दिग्विज के लिए भिन्न भिन्न स्थानों पर शास्त्रार्थ किया। बनारस की छानवापी में इनने अद्वैत, त्रिशिष्टाद्वैत, और द्वैत तीनों स्तंभों पर समासीन हो कर शास्त्रार्थ में विजय प्राप्त की। दक्षिण में इनके सैकड़ों छात्र थे—जिनमें श्री वेंकट सुब्बा शास्त्री का प्रमुख स्थान है। मीमांसा पर इनने 'भाट्ट-कल्पतरु' आदि अनेक विद्वत्ता-पूर्ण ग्रन्थ लिखे।

## १२ महामहोपाध्याय श्री चिन्नस्वामी शास्त्री

दक्षिण की जिन दो परंपराओं की चर्चा ऊपर की जा चुकी है—उन दोनों ही के वास्तविक प्रतिनिधि श्री चिन्नस्वामी शास्त्री हैं। पुष्प स्वामी शास्त्री से मैलापुर संस्कृत कालेज में मीमांसा-दर्शन का अध्ययन कर इनने राजू-परंपरा का एन स्वयं राम-सुब्बा शास्त्री से अध्ययन कर द्वितीय परंपरा का भी प्रतिनिधित्व प्राप्त किया। इनमें आकर वे दोनों परंपरों लीन हो गईं और एकरूपमय हो कर सर्वतोमुख विकास की ओर अग्रसर हुईं। शास्त्री जी का जन्म मद्रास प्रांत के कपालतराकपुरम् (मादुल्लूर) में उत्तम श्रोत्रिय और कर्मकांड के विशेषज्ञ प० रघुनाथ श्रोत्रिय और देवी अन्नपूर्णा से हुआ। अन्नपूर्णा जैसी देविया भारत के इतिहास में बहुत कम मात्रा में मिलेंगी—निर्दोष प्रकार के गृह-कार्यों में लग्न रहते हुए भी स्त्रियों के साथ संपूर्ण तैत्तिरीय शास्त्रा कठस्थ थी। इस आदर्श दंपति से जन्म लेने का ही यह श्रेय है कि श्री चिन्नस्वामीजी केवल मीमांसक ही नहीं बने, परन्तु कर्म-कांड और वैदिक-साहित्य पर भी उनका व्यापक आधिपत्य हो सका। तिरुवैय्यार-संस्कृत-संज्ञेज, हिन्दू-त्रिभुविद्यालय, बनारस, तिरुपति संस्कृत महाविद्यालय, कलकत्ता विश्वविद्यालय आदि उच्चतम शिक्षण-संस्थानों में विभागीय अध्यक्ष और अध्यक्ष के रूप में इनने मीमांसा-दर्शन की जो सेवाएँ की हैं—उनके परिणाम के रूप में आज सारे देश में हम सैकड़ों की मात्रा में उद्योत के मीमांसक देख रहे

हैं। मीमांसा के इतिहास की दृष्टि से वर्तमान काल में यदि कोई परंपरा चल रही है, तो वह श्री चित्रस्वामी-शास्त्री-परंपरा ही है। अध्ययन और अध्यापन की दृष्टि से दक्षिण भारत में मीमांसा का प्रकाश फिर भी देदीप्यमान था (इन्हीं की पूर्व-परंपरा के कारण) पर उत्तर-भारत में आज स्थान स्थान पर मीमांसा का जो डिडिम घोप हमें सुनाई पड़ रहा है—वह इसी महाकाय, अतएव प्रभावशाली महा-पुरुष की देन है। इनके आने से पहले बनारस जैसे संस्कृत-विद्या के केन्द्र में भी मीमांसा की जो स्थिति थी, वह सर्व-विदित है। उसीके उत्थान के लिए तो महामना मालवीय जी ने इन्हें पूर्व-मीमांसा के प्रधान-अध्यापक पद पर प्रतिष्ठित किया था। काशी में रहते हुए मीमांसा को जो सेवा इनने की—उसीका यह परिणाम था कि कलकत्ता-विश्वविद्यालय ने आदर के साथ इन्हें मीमांसा के आसन को सुशोभित करने के लिए आमन्त्रित किया। वर्तमान में बंगाल सरकार के अन्वेषण-विभाग में स्मृति-पुराण-प्रोफेसर के पद पर आप काम कर रहे हैं।

म० म० श्री कुण्डू स्वामी शास्त्री के अनन्तर श्री चित्र-स्वामी शास्त्री ही एक ऐसे व्यक्ति हैं—जिनने अपना सारा जीवन एकमात्र इस दर्शन की सेवा करने में बिताया है। इस दर्शन पर उनका व्यापक अधिकार है। वे केवल इसके अध्यापक ही नहीं रहे हैं, अपितु उच्च-कोटि के लेखक भी हैं। वैदिक-साहित्य के भिन्न भिन्न अंगों के संपादन में अपने योग्य अधिकारी और विद्वान् शिष्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री के सहयोग से इनने अतना श्रम किया है—बहुत थोड़े विद्वान् ऐसा कर पाये हैं। ताड्य-महाब्राह्मण, वृक्षी, आपस्तम्ब-श्रौतसूत्र, योघायन-धर्म-गृह्यसूत्र, मामासा-कौस्तुभ, तौतातितमत्तिलक आदि ५०, ६० ग्रन्थों के ये संपादक हैं। मीमांसा-न्याय-प्रकाश की जितनी अच्छी टीका इनने लिखी है—वैसी पहले कोई टीका नहीं थी। तंत्रसिद्धान्त-रत्नावलि और यक्षतत्त्व-प्रकाश इनकी मौलिक रचनाएँ हैं। इनकी इन्हीं सेवाओं पर महत्ताओं से प्रभावित हो कर भिन्न भिन्न प्रशासनों ने इन्हें जहाँ महा-महोपाध्याय, वेद-विशारद, शास्त्र-रत्नाकर आदि उच्च उपाधियों से

समानित किया है—वहाँ सस्कृत-जगत् ने जयपुर जैसे प्रतिष्ठित सस्कृत-शिक्षा-केन्द्र के अ० भा० सस्कृत-साहित्य-सम्मेलन के अधिवेशन का सभापति चुन कर अपनी अपार आस्था व्यक्त की है ।

ये सब प्रथम जहाँ उनके प्राकाशनिक वैदुष्य के साक्ष्य हैं—वहाँ आचार्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री, प० श्री राम स्वामी शास्त्री, बाल-मुबद्दय शास्त्री, कृष्णमूर्ति शास्त्री, वासुदेवाचार्य, रामपदार्थदास, महेश्वर शास्त्री आदि इनके स्नातक प्रसिद्ध मीमांसकों के रूप में उनके अध्यापन-कौशल के बलवत् प्रमाण हैं । अतः यदि हम यह कहें कि अध्ययन, प्रचार और प्रथम-प्रकाशन इन सभी दृष्टियों से मीमांसा को सार्वदेशिक उत्थान की ओर ले जाने वाला कोई व्यक्ति इस काल में इनकी समता के योग्य नहीं, तो मेरी दृष्टि से कोई अत्युक्ति नहीं होगी । हमारे सौभाग्य से अभी भी हुये वृद्धावस्था के न देखते हुए मीमांसा की सेवा में सलग्न हैं ।

### १३ महामहोपाध्याय डा० श्री उमेश मिश्र

आधुनिक काल के प्रारम्भ में हम जिस प्रथम धारा की चर्चा कर आये हैं—डा० श्री उमेश मिश्र उसी के अधिकृत सवाहक हैं । मिथिला के विद्वानों को जन्म देने के लिए विख्यात गजहरा नामक गाँव में सन् १९५२ में आपका जन्म हुआ । इनके पिता महामहोपाध्याय पं० जयदेव मिश्र ए० आ० प० मधु सूदन मिश्र भारत के सुविख्यात विद्वान् थे । अपने पिताजी के अतिरिक्त इनने महामहोपाध्याय डा० श्री गोपीनाथ कविराज से सस्कृत और दर्शन-साहित्य का अध्ययन किया । मीमांसा तो आपकी परपगत बपौती रही है—आप महामीमांसक भवनाथ मिश्र ए० आ० मिश्र के वंशज हैं । एव महामहोपाध्याय डा० गगनाथ झा के पश्चात् आप ही एक भारत के प्रतिभालाली विद्वान् हैं—जिन्हें प्रयाग विश्वविद्यालय ने “डॉक्टर ऑफ़ लेटर्स” की उपाधि से समानित किया । प्राच्यविद्या-सम्मेलन के दर्शन धर्मशास्त्र विभागाध्यक्ष (१९७३),

मैथिली साहित्य परिषद् के अध्यक्ष एव प्रयाग विश्वविद्यालय में (१९२३ से १९५२ तक) प्रोफेसर पद पर काम करते हुए आपने संस्कृत साहित्य की जा सेवा की है—वह अपूर है। लेखनी पर आपका व्यापक अधिकार रहा है—यही कारण है कि अंग्रेजी, संस्कृत, हिन्दी और मैथिली इन चारों भाषाओं में इनके द्वारा लिखित, संपादित और प्रकाशित ग्रन्थों की मात्रा सैंकड़ों तक पहुँच चुकी है। १—कसेपान ऑफ मैथेनेटिक्स अकाडिंग टू द न्याय वैशेषिक फिलासफी, २—मुरारि-मिश्राज व्यूज ओन् मोमासा, ३—म० म० चन्द्र क अनुसार मामासा-तत्त्व विचार, ४—रत्ननस्त्र निरूपण, ५—शब्दतत्त्वनिरूपण, ६—मोमासा-कुसुमाञ्जली, ७—चार्वाक-इशान, ८—सास्यकारिका-टीका, ९—साख्यतत्त्वकामुदी का खडन, १०—भारतीय-दर्शनों का समालोचनात्मक इतिहास (१५०० पृष्ठ में—जिसका प्रथम खंड, प्रकाशित हो चुका है) ११—गाता का तार्त्विक विचार तथा शंकर मत का आलोचन, १२—विद्यापति ठाकुर आदि आपको उच्च कोटि की रचनाएँ हैं—जो इनके व्यापक अध्ययन एव गम्भीर वैदुष्य की वरलन्त साक्षिणों हैं। इन्हीं सब से प्रभावित होकर भारत-सरकार ने आपको महामहोपध्याय पद से समानित किया है।

अनुसन्धान आपका मुख्य विषय रहा है। विशेषतः दर्शन-साहित्य के अनेक अविदित तथ्याँ से हमें परिचित करा कर इनने अतिशय उपकृत किया है। मोमासा के क्षेत्र में मुरारि मिश्र के सिद्धान्तों को हम आपके आलोचन से पूरा बहुत कम जानते थे। और भी बहुत सा रचनाओं एव लेखकों को प्रकाश में लाने का श्रेय आपको है। चाहे अध्यापन-परपरा की दृष्टि से न सहा, पर एक मूक-संस्कृत के रूप में मोमासा को इनने जो मौलिक और ठोस देन दा है—वे अतिशय महनीय हैं। हमारा यह सौभाग्य है कि इतनी वृद्ध अवस्था के रहते हुए भी वे मिथिला रिसर्च-इन्स्टीट्यूट के वाइस-चान्सेलर पद पर प्रतिष्ठित होकर साहित्य सेवा कर रहे हैं। विशेषकर यह गौरव



बात है कि मिथिला की मिश्र-परंपरा में—जिसने मीमांसा को पर्याप्त प्रौढिमा प्रदान की है, आज भी एक योग्य प्रतिनिधि इस क्षेत्र में विराजमान है। सब से अधिक हर्ष की बात यह है—जो बहुत कम मात्रा में देखने को मिलती है कि आपकी संपूर्ण संततियाँ अति शय योग्य हैं। आपके छे पुत्रों में प्रथम—डा० श्री जयकान्त मिश्र, एम० ए० बी० लिट् प्रयाग विश्वविद्यालय में अमेज़ी साहित्य के अध्यापक हैं, द्वितीय—एम० ए० विजयकान्त मिश्र एम० ए० बिहार राजकीय आर्किओलौजी विभाग के अव्यक्त, तृतीय—एम० ए० श्री कृष्णकान्त मिश्र एम० ए० मिथिला-कालेज, नरभगा में इतिहास के प्रोफेसर, चतुर्थ—एम० ए० श्री रमाकान्त मिश्र एम० ए० रिसर्च स्कालर, व अध्यापक प्रयाग विश्वविद्यालय, पंचम श्री प्रभाकान्त मिश्र एम० ए० एल० एल० बी०, प्रयाग विश्वविद्यालय पठ—एम० सुधाकान्त मिश्र इलाहाबाद में अनुसंधान के विद्यार्थी हैं। निश्चय ही इस दिशा में डॉक्टर साहब जैसा तपस्वी मिलना बहुत दुर्लभ है। पश्चात्य-साहित्य और शिक्षा में निष्णात होते हुए भी भारतीय संस्कृति में अनन्य आस्था व निष्ठा आपके जीवन की प्रमुख विशेषता है—जिसे प्रतिदिन हम इनके आचार व्यवहार में क्रियात्मक देखते हैं। अभी भी आप और आपकी परंपरा से मीमांसा-दर्शन को बहुत आशा है।

### १४ श्री टी० आर० चिन्तामणि

महामहोपाध्याय श्री कुप्पू स्वामी शास्त्री के प्रधान शिष्यों में आपकी गणना है। उनसे मीमांसा-दर्शन का व्यापक अध्ययन कर इनने अपना थीसिस भी 'डॉक्टर ऑफ़ फिलॉसफी' पदवी के लिए "मीमांसा का इतिहास" विषय पर लिखा—जिसका पूर्ण प्रकाशन न होने पर भी कुछ कुछ स्वतंत्र लेखों के रूप में मद्रास ओरिएण्टल रिसर्च जनरल में प्रकाशन हो चुका है। इसके अतिरिक्त भी इस विषय पर इनने अनेक स्वतंत्र ग्रंथ भी लिखे। आपने मद्रास विश्वविद्यालय के सोनियर संस्कृत लेक्चरर पद को अलंकृत किया।

## १५ श्री रामस्वामी शास्त्री

आपका मीमांसा-दर्शन के साथ साथ संस्कृत-साहित्य के अन्य अंगों पर भी अच्छा अधिकार है। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं—इनने तिरुवैथ्यार संस्कृत कालेज में म० म० श्री चिन्नस्वामीजी से मीमांसा-दर्शन का अध्ययन किया। आप अनेक वर्षों से बड़ौदा-राज्य के जगत्-प्रसिद्ध पुस्तकालय के श्रौत पंडित पद पर काम कर रहे हैं। आपके तत्त्वावधान व संपादकता में गायकवाड संस्कृत सीरीज आदि प्रकाशन संस्थाओं द्वारा मीमांसा व अन्य विषयों के अनेक ग्रन्थों का भी प्रकाशन हुआ है। पार्थ-सारथि की न्यायरत्नमाला उनमें प्रमुख है—जिस पर इनका अंग्रेजी में समालोचनात्मक प्राक्कथन भी विद्यमान है। इन्हें अंग्रेजी और संस्कृत दोनों भाषाओं पर समान अधिकार है।

## १६ आचार्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री

श्री चिन्नस्वामीजी के अनन्तर श्री कुप्पूस्वामी-शास्त्री-परंपरा का उचित प्रतिनिधित्व वही के योग्य शिष्य श्री पट्टाभिराम शास्त्री में आ रहा है। सन् १९०८ ई० में मद्रास प्रान्त के पैलाशूर गावे (काचो मडल) में श्रीमती लक्ष्मी देवी के गर्भ से इनका जन्म हुआ। आपके पिता पं० श्री कृष्णशर्मा नार्थ आकड़ जिले के पुलिस सुपरिन्टेन्डेन्ट पद पर काम करते थे। बनारस में अध्ययन कर आपने उत्तम श्रेणी में मीमांसा-आचार्य, साहित्याचार्य एवं न्यायाचार्य परीक्षाएँ उत्तीर्ण कीं—एवं पूजनीय मलवीयजी ने तत्काल ही आपकी हिंदू विश्वविद्यालय में मीमांसा के सहायक प्रोफेसर एवं १९३६ में प्रधान प्रोफेसर पद पर नियुक्ति की। संस्कृत साहित्य के सभी अङ्गों पर शास्त्रीजी का अच्छा अधिकार है। उनको विद्वत्ता एवं सर्वतोमुख प्रतिभा की देख कर ही मालवायजी ने इन्हें स्थानीय अधिकारियों की प्रार्थना पर महाराज संस्कृत कालेज जयपुर के अध्यक्ष पद पर सन् १९४५ में भेजा। वहाँ ८ वर्ष कार्य करने के अनन्तर सन् १९५२ ई० में कलकत्ता विश्वविद्यालय

ने मीमांसा आसन को सुशोभित करने के लिए आपको आदर के साथ आमंत्रित किया—वर्तमान में भी आप उसी पद पर काम कर रहे हैं।

शास्त्रोजी की सनसे यही विशेषता उनको सर्वतोमुख गति है। वे एक कुशल दार्शनिक, रसिक साहित्यकार, सरल व्यापक, श्रेष्ठ लेखक प्रभावशाली वक्ता एवं योग्य शासक हैं। उत्तर-प्रदेश में मीमांसा-प्रचार के अतिरिक्त राजस्थान जैसे विस्तृत प्रांत में मीमांसा का स्त्रोत संचार करना आपका अनुमम स्मारक है। भारत के कोने कोने में आपके सैकड़ों स्नातक मीमांसा का कार्य कर रहे हैं। केवल इन सब रूपों में ही नहीं अपितु एक कुशल नियामक के रूप में इनने राजस्थान के संहृत-जगत् को जिस उन्नति की ओर अग्रसर किया है—यह प्रशंसनीय है।

लेखनी पर आप का व्यापक अधिकार है—और जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है—इनने अपने गुरुजी के साथ व स्वतन्त्र रूप से प्रायः ५०, ६० प्रथों का लेखन व संपादन किया है। ताड्य-महा-ब्राह्मण शतपथ-ब्राह्मण, वेद-प्रकाश, जैमिनीय न्यायमाला, तीर्थातमर्तातिलक आपस्तम्बगृह्य तथा घम-सूत्र, धृत्यकल्पतरु, धृहती, भट्टप्रभाकरयोर्म-भेद, अथ सप्रह, तत्रसिद्धान्त-रत्नावली, रामायण-सप्रह, सनातन-धर्मोद्धार, मीमांसा-न्याय-प्रकाश, शानर-भाष्य, ध्वन्यालोक मीमांसा-दर्शनोदय, जययश-महाकाव्य, प्रमाण-मजरी शास्त्रदीपिका और प्रकरण पंचिका आदि उनमें प्रमुख हैं। मामांसा का ऐसा कोई ग्रंथ नहीं है—जिस पर इनने काम नहीं किया हो—यह भा यदि कहा जाये, तो कोई अत्युक्ति नहीं है। यही कारण है कि भारत के विद्वानों ने इसे “मीमांसान्याय केसरी”, व राजस्थान के राजप्रमुख ने “विद्या सागर” जैसे गौरवपूर्ण पदों से समानित किया है। अभा संहृत-जगत् और विशेषकर मीमांसा दर्शन को आपसे बहुत सी आशाएँ हैं। एक दो वृद्धों को छोड़कर कार्य-क्षेत्र में उतरे हुए आप ही ऐसे व्यक्ति हैं—जिनके कंधों पर मीमांसा को सेवा का भार है और यह भा ठोठ है कि ये उसके उचित अधिकार हैं जिनमें अकर सब परंपराएँ सुस्थित हैं।

इन सब गण्य माय विद्वानों के छतिरिक्त सारे देश में सैकड़ों विद्वान् भिन्न भिन्न रूपों में मीमांसा की सेवा कर रहे हैं। इनमें बहुत से तो मूक साधक हैं—जिनकी सेवायें जितनी अधिक अविदित हैं—उतनी ही महनीय भी हैं। कुछ एक ने समय समय पर भिन्न भिन्न प्रसंगों में विभिन्न रूपों में मीमांसा का ध्यान रखते हुए उसकी अधिकृत चर्चा की है। पाश्चात्य विद्वानों में भारतीय दर्शन का इतिहास लिखते हुए श्री मैक्समूलर ने इस दर्शन पर भी एक अध्याय लिखा है। हमारे उपराष्ट्रपति डा० श्री राधाकृष्णन् भी इसी प्रकार की चर्चा में इस दर्शन को नहीं भुला पाये हैं। महापंडित राहुल सांकृत्यायन ने अपने दर्शन-दिग्दर्शन में चाहे इसे पुरोहितों की विद्या ही कही हो, पर इसे आदरपूर्ण स्थान अवश्य दिया है। आचार्य श्री बलदेव उपाध्याय ने—जो कि आध्यात्मिक साहित्य के क्षेत्र में उच्चकोटि पे लेखक हैं—भी अपने भारतीय-दर्शन में एक सक्षिप्त और सारगर्भित विवेचन इस शास्त्र का भी उपस्थित किया है। विशेषकर हिन्दी के क्षेत्र में दर्शन जैसे विषयों को प्रस्तुत करने का सबसे अधिक श्रेय आप ही को है और आप से हिन्दी-दर्शन-साहित्य को पर्याप्त आशाएँ हैं। संस्कृत विद्या के इतिहास के लेखक श्री कपिलदेव ने इस विषय पर अच्छा प्रकाश डाला है। डा० श्री कुन्जन राजा और श्री माधवकृष्ण शर्मा ने—जो कि अनुसन्धान की दृष्टि से प्राच्य साहित्य के समानित विद्वान् हैं—भी भिन्न भिन्न छटसन्धानपूर्ण लेखों द्वारा इस दर्शन को अनेक मौलिक देन दी हैं एवं दे रहे हैं। इस तरह प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष रूप से अनेक साधक बीसवीं शताब्दी के इस महान् सक्रमण-काल में भी इस दर्शन की ठोस सेवा कर रहे हैं। हम इन सभी के प्रति वृतज्ञ हैं और इनकी सेवाओं के कारण गौरवाचित हैं। हमारा विश्वास है कि मीमांसा का भाष्य साहित्यिक दृष्टि से सर्वथा उज्ज्वल है।

## १२-मीमांसा की उपयोगिता

विचार-काण्ड के “दर्शन और मीमांसा” शीर्षक खण्ड में इस मीमांसा का दर्शनों और विशेषतः मानव-जीवन में सामान्य स्थान निर्धारित कर चुके हैं—उसका विश्लेषण ही मीमांसा की उपयोगिता घोषित करने के लिए पर्याप्त होगा। चौदहवीं शताब्दी का वातावरण उपयोगिता-वादी है—आज यह प्रत्येक वस्तु की उपयोगिता की दृष्टि से मापता है। जब दर्शन जैसी गंभीर और अलौकिक निधि के साथ इस उपयोगिता की अनिवार्य आवश्यकता को संबद्ध कर दिया जाता है—तब तो समस्या और भी अधिक गंभीर बन जाती है। विशेषकर मीमांसा जैसे दर्शनों के लिए ऐसे प्रश्न अधिक उठाये जाते हैं, क्यों कि लोग इस दिशा के सामान्य ज्ञान तक से शून्य हैं। वैसे भी मिस्री चीज की उपयोगिता की चर्चा करना कोई बुरी बात नहीं है—यह तो मानव की एक स्वाभाविक प्रवृत्ति से बन गई है।

उपयोगिता की दृष्टि से मीमांसा को परखने वाले समय यह ज्ञानकर आश्चर्य करेंगे कि यह उपयोगितावाद ही मीमांसा की मौलिक देन है। उपयोगिता की जानकारी ही हम को सबसे पहले इस शास्त्र ने कराई। विशेषकर दर्शन के साथ उपयोगिता को—और यह भी लौकिक दृष्टिकोण पर—संबद्ध कर देने का सबसे अधिक और मौलिक श्रेय मीमांसा ही को है। दर्शन ही नहीं—इसने तो संपूर्ण ज्ञानों का राशि वेद द्वारा विहित विधानों के साथ उपयोगिता—और यह भी पहले लौकिक—का संबद्ध होना अनिवार्य कर दिया। यही पहला दर्शन है—जिसने दर्शन और लोक अथवा वेद और जगत् को सामंजस्य स्थापित करने की ओर मार्ग दर्शन किया—वही उपयोगितावाद का प्रवर्तन ही मीमांसा की सबसे बड़ी उपयोगिता है।

एक शास्त्रीय उदाहरण से इस तथ्य का स्पष्टीकरण किया जा रहा है—धर्म मीमांसा का प्रतिपाद्य विषय है और उसकी परिभाषा की जब चर्चा उसमें सनसे <sup>१</sup> प्रथम प्राप्त होती है—तो वहाँ और और विशेषणों के साथ स्पष्ट रूप से यह भी घोषित कर दिया जाता है कि “जो प्रयोजन वाला हो” वह धर्म है—यदि सब कुछ अन्य भाग उसमें विद्यमान हैं और प्रयोजनवत्ता नहीं है—तो कोई भी मीमांसक उसे धर्म के रूप में स्वीकृत करने के लिए तैयार नहीं है। इस प्रयोजन की आगे चला कर जब व्याख्या की गई तो मुख्यतया इसे दो भागों में बाटा गया—दृष्ट और अदृष्ट। दृष्ट से यहाँ अभिप्राय लौकिक और अदृष्ट से अलौकिक का है। इन दोनों प्रयोजनों के प्राबल्य-दौर्बल्य-निर्णय का जब प्रसंग आया, तो सर्वसमति से यह निर्णय किया गया कि “जब तक लौकिक या दृष्ट प्रयोजन मिलता है तब तक अलौकिक या अदृष्ट की तो कल्पना तक करना अन्याय है”। इससे हम सहज ही उपयुक्त तथ्य की सत्याना तक पहुँच जाते हैं—जिसके द्वारा हमने यह प्रतिपादित किया है। मीमांसा-दर्शन उपयोगितावाद के प्रवर्तन की दृष्टि से सन से पहला दर्शन है। इस उपयोगिता में भी वह अलौकिक उपयोगिता की अपेक्षा लौकिक उपयोगिता को अधिक महत्व देता है। यह भी उपयुक्त उदाहरण से सिद्ध है। इसी लिए तो इस दर्शन को लोक और वेद के समन्वय की प्रस्तावना कहा जा सकता है।

यह तो हुआ—एक मौलिक दृष्टिकोण। इसके अतिरिक्त भी हम मीमांसा की उपयोगिता अनेक दृष्टि से आकृत सकते हैं। क्या लौकिक, क्या अलौकिक या पारलौकिक, क्या सामाजिक, क्या धार्मिक और क्या शास्त्रीय सभी प्रकारों से मीमांसा में हम व्यापक उपयोगिता के दर्शन करते हैं। इसके एक हज़ार से अधिक ध्येयों या न्यायालयों द्वारा जो सिद्धांत या निर्णय प्राप्त किये गये हैं—उनसे केवल एक भाग, संप्रदाय या समाज नहीं, अपितु सारा आगम और उसकी परंपराएँ

प्रभावित ही नहीं-पर ओतप्रोत भी हैं। सैकड़ों से ऊपर न्याय इन अधिकारों के द्वारा सिद्ध किये गये-जिनकी विवेचना करने के लिए एक स्वतन्त्र ग्रन्थ चाहिए। ऐसा कोई शास्त्र नहीं-जिसने इनको आदर दे कर स्वयं को कृतकृत्य नहीं किया हो। ऐसा कोई विचारक नहीं हुआ-जिसने अपने विचारों के समर्थन के लिए उनकी शरण न ली हो-और ऐसा कोई धर्मात्मा नहीं हुआ-जिसको उनसे पर-प्रदर्शन न मिला हो। यदि इनका संकलन मात्र भी किया जाये-तो इस ग्रन्थ का आकार द्विगुणित हो जायगा। ऐसी दशा में मीमांसा की उपयोगिता का वर्णन करना एक सहज कार्य नहीं है-वह इतनी व्यापक और प्रसरणशील है-जिसे इस स्तम्भ में सीमित करना एकमात्र दुस्साहस है-पर वह भी इसलिए किया जा रहा है, क्योंकि आज के युग की प्रथा है।

### संविधान पर प्रभाव

सबसे पहले हम धर्म-शास्त्र को लें-जो हमारे जीवन का तत्कालीन नियामक शास्त्र था। उसे हम भारत का एक संविधान कह सकते हैं। भारत के इस संविधान के निर्माण में सबसे अधिक सहायता इस दर्शन ने दी। इसके अधिकारों के सिद्धांत आज के न्यायालयों की तरह इस विधान के निर्माताओं के प्रेरणा-दायक रहे। जैसे कोई व्यक्ति अपने पुत्रों की चालवावस्था में ही मरते समय अपनी संपत्ति के लिए "मेरे मरने के अनन्तर मेरी संपूर्ण संपत्ति की स्वामिनी मेरी स्त्री होगी-और जब मेरे पुत्र युवक (बालक) हो जायेंगे तो वे मेरी संपत्ति के पूरे अधिकारी होंगे" यह भविष्य-विवरण (वसीयतनामा) लिखकर जाता है। यहाँ यह सशय होगा कि क्या स्त्री यस्तुतः स्वामिनी है-अथवा पुत्र है। स्वामी शब्द का प्रयोग स्त्री के साथ भी किया गया है और पुत्र के साथ भी। मीमांसा के समर्थन जब यह प्रश्न विचारार्थ उपस्थित होगा, तो यह निर्णय देगी-संपत्ति का सर्वाधिकार पुत्रों को है-स्त्री को नहीं।

स्त्री के साथ स्वामी शब्द का प्रयोग प्रवध-कर्त्री या रक्षयित्री के अभिप्राय में है और पुरुषों के साथ वास्तविक अर्थ में। इस प्रकार हिन्दू-कानून के निर्माण में जहाँ इस दर्शन का मौलिक भाग रहा—वहाँ उसके अभिप्रायों की यथार्थता के बोधन में भी। इसी लिए मीमांसा-ज्ञान से शून्य धर्म-शास्त्री को हमारे इतिहास ने कोई महत्ता नहीं दी। वस्तुतः यही धर्म-शास्त्र का आधार ही क्या वास्तविक धर्म—शास्त्र है। इसके ज्ञान के बिना धर्म-शास्त्र का पांडित्य तो दूर रहा—सामान्य ज्ञान भी असंभव है।

एक उदाहरण और इसकी स्पष्टता के लिए आवश्यक है। धर्म शास्त्र ने राजा के कर्तव्यों के सबंध में विस्तृत चर्चा करते हुए उसको आदेश दिया—

“व्यवहारान्नृपः पश्येत्”

अर्थात् राजा स्वयं राजकीय कार्यों का निरीक्षण करे। इसी विधान का जब विस्तृत विश्लेषण किया गया और केवल राजा के लिए इतने विशाल कार्यों की देखरेख असंभव सी प्रतीत होने लगी—तो धर्म-शास्त्र ने इस अनुशासन को कुछ शिथिल किया और कहा—

अपश्यता कार्यवशाद् व्यवहारान्नृपेण तु ।

सभ्यै सह नियोक्तव्यो ब्राह्मण सवस्मविद् ॥

अर्थात् यदि कार्यों की प्रचुरता के कारण राजा इन सब व्यवहारों को नहीं देख पाये—तो उसे संपूर्ण विधान के ज्ञाता ब्राह्मण की नियुक्ति उसके सभ्य वर्ग के साथ करना चाहिये। यहाँ धर्म शब्द का अर्थ अत्यन्त व्यापक है। पर यह सब जो मार्ग हमारे स विधान ने दिखाया, वह एक मात्र मीमांसा के आश्रय पर। मीमांसा ने गंभीर विवेचन के पश्चात् प्रतिनिधि-परिग्रह-“याय सिद्ध” की अर्थात् जब मुख्य वस्तु कि-हो भी कारणों से अनुपस्थित या अप्राप्त हो, तो उसके अभाव में उसके



प्रतिनिधि के द्वारा वही कार्य लिया जा सकता है। अनएव यह नियोज-  
मान ब्राह्मण राजा का प्रतिनिधि है—और निरीक्षण का अधिकारी है।  
केवल एक दिशा में ही नहीं, लोक और शास्त्र सभी ओर प्रतिनिधि परि-  
ग्रह न्याय का व्यापक प्रचार हुआ—मीमांसा की इस संक्षिप्त अपितु  
प्रभावपूर्ण देन ने सबको लाभ पहुँचाया। 'आन' यादों प्रतिपादों वहील  
को अपना प्रतिनिधि सौंप कर निश्चित हो जाते हैं—शासक के हजारों  
प्रतिनिधि उसके नाम पर सब काम चलाते हैं। यहाँ तक कि आम  
जनता भी अपने प्रतिनिधि चुन कर अपना सारा भाग्य-विधान उन्हें  
भेंट कर देती है। ये सारे विधान—सभायें और ससद् हमारी इसी  
न्याय के जोते जागते स्वरूप हैं। इसीसे हम अनुमान लगा सकते हैं कि  
मीमांसा ने किस प्रकार हमारे संविधान और जीवन को प्रभावित किया  
व उसके एक एक निर्णय का कितना व्यापक महत्व है—जिसका आदर  
आज के संविधान को भी करना पड़ा है। प्रतिनिधि परि-  
ग्रह तो आज के संविधान की पृष्ठ-भूमि है। यदि मीमांसा के निर्णयों  
को व्याख्या कर उन्हें आज के संविधान के साथ भी संयुक्त किये जायें-  
तो मेरा यह दृढ़ विश्वास और दावा है कि एक एक पृष्ठ में हम मीमांसा  
के निर्णयों को पायेंगे। इसके निरूपण के लिए एक स्वतन्त्र ग्रंथ की  
आवश्यकता है।

### साहित्यिक महत्व

मीमांसा के फलस्वरूप से अरिचित्र तिर मो दुराग्रही अनेक  
पण्डितमानियों द्वारा मुझे यह सुनने का दुर्भाग्य मिला है कि "मीमांसा  
एक गया चीता विषय है और उसके विद्यार्थी को संस्कृत-साहित्य या  
संस्कृत-भाषा-संवर्धन नहीं होता"। उनको इस भ्रम के निराकरण  
के लिए ही मुझे यह कष्ट करना पड़ रहा है। कभी भी मीमांसा का दृष्टि  
कोण एकवचन नहीं रहा—ऐसा कोई विषय नहीं छोड़ा गया—जिसकी ओर  
इसके विचारकों का ध्यान नहीं गया हो। यह तो हम पहले ही बात। मुझे  
है कि रटने की अपेक्षा सदा ही मीमांसा ने विचार को प्रधानता दी  
है। केवल कुछ एक सूत्र या श्लोक रटकर कोई मीमांसक न बतला दे और

न बन हो सकता है। गोरता और विचारशक्ति को ही यहाँ प्राधान्य मिला है—ऐसी स्थिति में इसके विद्यार्थी को भारवाहक नहीं कहा जा सकता। विशेषता तो यह है कि साहित्यिक दृष्टि से भी हम कभी नहीं पछड़ पाये। साहित्य के रस, वृत्ति और अर्थ की महत्ता आदि अनिवाय अगों पर मीमांसकों ने अपने स्वतन्त्र सिद्धान्त स्थिर किये। रस के विषय में मीमांसा का जो दृष्टिकोण है—साहित्य का प्रत्येक विद्यार्थी उसका अध्ययन अनिवार्य रूप से करता है। भट्ट लोल्लट का उत्पत्तिवाद इसी विचार-वारा को देन है। वृत्तियों की जहा चर्चा उपस्थित होता है—वहा भी हम अपने निजी सिद्धान्त रखते हैं। अभिधा लक्षण और व्यञ्जना के अतिरिक्त भ. हमने गौणी और तात्पर्या नाम की वृत्तियाँ स्वीकृत की हैं। उनकी स्थापना किसी आपद् से नहीं, अपितु तर्क और आवश्यकता के आधार पर की गई हैं। अथ की अभिव्यक्ति के समन्ध में साहित्य के उच्च विद्यार्थी अभिहितान्वयवाद और अन्विताभिधानवाद व नाम से जिन सिद्धान्तों का अध्ययन उच्च वक्ताओं में करते हैं—वे सब इसी की देन हैं। साहित्य के कुल्लयानन्द आदि उच्च कोटि के ग्रंथों के ऐसे अनेक स्थल हैं—जिनका समझना या समझना मीमांसा के ज्ञान के बिना असम्भव है। अतः मीमांसा एक शुष्क दशन ही नहीं है — अपितु साहित्यिक दृष्टि से भी उसका एक निजो स्थान है और साहित्य के दुरय मुख्य अगों के विवेचन में उसकी महान् उपयोगिता है। यह सब जाने बिना इस गभीर और पावन विचार-शास्त्र पर इधर उधर के आक्षेप करना महान् पाप है।

### अन्य शास्त्रों से सम्बन्ध

इन सब के अतिरिक्त भी अन्य शास्त्रों के अध्ययन में मीमांसा की सहायता परम अपेक्षणीय है। वेदा त के साथ उसका जो घनिष्ठ सम्बन्ध है और उसमें मीमांसा का जो उपयोग है—उसका पूर्ण विवरण गत काष्ठ में किया जा चुका है। याय भी स्थान स्थान पर पूर्णच के रूप में इसे

समानित कर इसकी महत्ता का द्योतन करता है। व्याकरण के सिद्धान्तों का सर्वोत्तम प्रतिपादक ग्रन्थ “वैयाकरण-भूषण-सार” तो मेरी दृष्टि से तब तक नहीं समझा जा सकता—तब तक उसमें प्रतिपादित मीमांसा के सिद्धान्तों की गहराई न जान ली जाये। इस प्रकार लोक, वेद और शास्त्र सभी दृष्टियों से इस दर्शन ने हमारे जीवन को इतनी अगाधता के साथ प्रभावित किया है कि चारों ओर इसकी उपयोगिता ही उपयोगिता के दर्शन होते हैं।

### वैदिक मान्यता

ये सब तो हुई लौकिक चर्चाएँ—इनके अतिरिक्त इस दर्शन का प्रादुर्भाव हा वैदिक मान्यता के आवार पर हुआ है। जहाँ मीमांसा के प्रारम्भ करने का प्रश्न आता है—वहाँ सबसे पहले यह प्रश्न उपस्थित होता है कि क्या हमें ऐसा करने के लिए वेद अनुमति दे रहा है। इस प्रश्न का व्यापक समाधान किया गया और इसके अन्तर ही विषय पर लेखनी चलाई गई। इस विचार का सूक्ष्म रूप निम्न प्रकार से है—

वेद ने “स्वाध्यायोऽध्येतव्य” इस वाक्य के द्वारा स्वाध्याय अध्ययन का विधान किया। यहाँ अध्ययन शब्द का अभिप्राय गुरुमुखोच्चारणानुच्चारण है ( अर्थात् कठस्थ-मात्र कर लेना ) या अर्थज्ञान ऐसा सहाय होने पर रटने मात्र को ही अध्ययन नहीं माना गया, अपितु अर्थज्ञान ही को उसका लक्ष्य स्वीकार किया गया है। यदि हम वेद को केवल घोट लें और उसके अर्थज्ञान तक जाने का यत्न भी न करें तो यह घुरा ही नहीं, अपितु वेद में लिखित उस तत्त्वज्ञान की राशि की अघटलता या अपमान भी है। वेद पढ़कर उसका अर्थज्ञान नहीं रखने वाले व्यक्ति की तो बही स्थिति होती है—जो स्थिति योग्य होने वाले सभी या किताबें ठोने वाले गधे की हो सकती है—

“य गुरयं भारदार य विलाधीत्य वेदमर्थं न विजानाति”  
अतः अर्थज्ञान के सहित किये गये अध्ययन का ही पारमार्थिक महत्त्व है।

विधि-वाक्य का तो सदा यह कार्य होता है कि वह किसी अपूर्व वस्तु का विधान करे। यह अध्ययन तो लोक से ही प्राप्त हो गया था, फिर इसके विधान की कोई आवश्यकता ही नहीं रह गई थी। ऐसा होते हुए भी “स्वाध्यायोऽध्येतव्य” इस विधि के द्वारा जो विधान किया गया—वह अध्ययन के साथ अर्थज्ञान की अनिवार्यता युक्त करने के लिए है। इसी को दूसरे शब्दों में नियम-विधि कहा जा सकता है—जिसका आकार धर्मकाण्ड के क्षेत्र में यह होगा—“अर्थज्ञान पूर्वक किये हुए कर्म ही फलादायक हो सकते हैं—अन्य नहीं”।

यह अर्थज्ञान ही वस्तुतः अध्ययन का दृष्ट फल है—जब हमें प्रत्यक्ष रूप से यह प्राप्त हो रहा है—तो किसी अदृष्ट फल के कल्पित करने की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती। इस प्रकार जब हम अर्थ-ज्ञान की अनिवार्यता को शिरोधार्य कर लेते हैं—तो हमें तत्काल विचार की शरण लेनी पड़ती है। क्योंकि विचार के बिना अर्थज्ञान असंभव है। यह विचार की आवश्यकता ही मीमांसा शास्त्र के प्रति प्रयोजक है और इसी माध्यम से उपर्युक्त परंपरा के अनुसार वेद इस शास्त्र को मान्यता ही नहीं देता, अपितु इसकी उत्पत्ति तक के लिये प्रेरणा प्रदान करता है।

यद्यपि अर्थज्ञान के लिए शब्दशास्त्र, उपमान, कोश, आत्मवाक्य, व्यवहार, सन्निधि, विप्रयोग, आदि अनेक नियामक हैं—तथापि विचार-शास्त्र के अभाव में इन सब से काम चलाना असंभव नहीं, तो कठिन अवश्य है। हम एक ही उदाहरण द्वारा इस तथ्य को पुष्ट कर देना चाहते हैं—वेद ने एक प्रसंग में विधान किया—“अकृता शर्करा उपदधाति” अर्थात् भोगी हुई शक्कर से हवन करे। अब यह प्रश्न उपस्थित हुआ कि इन शर्कराओं का अजन ( भिगोना ) किसके द्वारा किया जाये—घी से, तैल से या अन्य किसी द्रव्य से। ऊपर बताये हुये सारे शास्त्रों का उपयोग कर देख लीजिये—इस प्रश्न का समाधान उनसे नहीं हो ऐसी दशा में मीमांसा की शरण लेने के सिवा कोई चारा ही

जाता। विचार-शास्त्र ने ऐसे प्रसंग में निर्णय दिया—“घी से धजन करना चाहिये, क्योंकि “आयुर्वै घृतम्” (घी ही आयु है) इत्यादि प्रशस्ति-वाक्यों के द्वारा की गई उसकी प्रशंसायें उसके उत्पादन की प्रेरणा देती हैं।

इस सज्जित निरूपण से हम विचार-शास्त्र की आवश्यकता और विशेषतः इसकी वेद-प्रयुक्तता के निष्कर्ष पर पहुँच जाते हैं। वेदार्थ के ज्ञान में इसकी सहायता अनिवार्य रूप से अपेक्षित है। उनमें हुए वाक्य के अर्थ समझाने में इसकी सशक्तता को देख कर ही तो इसे वाक्य-शास्त्र जैसे गौरव-पूर्ण पद से समानित किया गया है। अतः जितनी इसकी लौकिक और शास्त्रीय उपयोगिताएँ हैं, उनसे भी कहीं अधिक वैदिक उपयोगिताएँ या मायताएँ हैं। मीमांसा के प्रत्येक पक्ष में इस वैदिक मायता का पूर्ण विश्लेषण है।



# ज्ञान कांड



## सामान्य-परिचय

इस ग्रन्थ के प्रथम काण्ड का लक्ष्य मोमासा की सामान्य रूपरेखा रखने की दृष्टि से उसकी संपूर्ण विचार-धाराओं, उनके प्रवर्तकों एवं अन्य दर्शनों के साथ उसके सन्त-व व उपयोगिताओं की चर्चा करनी थी। ये सब चर्चायें मौलिक और प्रायः स्वतन्त्र थीं। उन सन्त को हम एक दिशा में प्रस्तुत किये गये विचार कह सकते हैं—जिनमें मोमासा के उद्देश्य से लेकर अब तक की गणनीय घटनाओं पर समालोचनात्मक प्रणाली द्वारा प्रकाश डाला गया है—इसी लिए उस भाग को “विचार काण्ड” के नाम से संबोधित किया गया। जैसा कि गत काण्ड में लिखा जा चुका है कि मोमासा एक दर्शन है। कर्म-काण्ड के सिद्धांतों के प्रति पादन के साथ साथ दार्शनिकता की दृष्टि से भी हम उसे किसी भी रूप में पिछड़ा हुआ नहीं पाते। उसको इस दार्शनिकता की पुष्टि के लिए सामान्य रूप से विचार-काण्ड में बहुत कुछ लिखा जा चुका है। अब इसके अग्रिम भाग ज्ञान-काण्ड के द्वारा हम इसकी उसी दार्शनिकता को प्रत्यक्ष रूप में दिखाना चाहते हैं। वह एक प्रकार का सिद्धान्त-निरूपण भाग था, तो यह उसका उदाहरणों द्वारा प्रमाणो-करण है। इस स्तम्भ के द्वारा मोमासा के मौलिक मन्तव्यों का प्रदर्शन कर हम अनो इस घोषण को कि प्रात्मिक रूप में दिखाना चाहते हैं कि “मोमासा एक स्वतन्त्र दर्शन है और वह दार्शनिकत्व की दृष्टि से भी सन्तथा संपन्न है”। इसी उद्देश्य से ज्ञानकाण्ड की रचना की जा रही है—इसके द्वारा शब्द, अर्थ, पद, पदार्थ, वाक्यार्थ, ईश्वर, वेद, आत्मा, प्रमाण आदि संपूर्ण विषयों पर मोमासा के मतव्या का सङ्कलन—मात्र ही प्रस्तुत नहीं किया जायेगा, अपितु अन्य शास्त्रों के सिद्धान्तों का अपेक्षा उनकी आवश्यकता, उपयोगिता और महत्ता का भी प्रकाशन व स्थापना होगी। ये सब मेरे व्यक्तिगत विचार न हो कर पूरे मोमासा-शास्त्र पर आधारित विषय हैं—इसीलिए इन्हें विचार काण्ड में स्थान नहीं मिल सकता। एक प्रकार से यह मोमासा के ज्ञान-तन्त्रोत्त को निधि है—जिसे संपूर्ण शास्त्र



का मथन कर निकाला गया है-इसीलिए इस भंडार को "ज्ञान-कांड" जैसी गंभीर आख्या से समाख्यात किया गया है। इसमें स्वतंत्र स्वतंत्र स्तंभों के रूप में सर्वथा मौलिक दृष्टि से मीमांसा के मतवर्गों की प्रस्तावना की जायेगी। मेरा विश्वास है कि इससे मीमांसा की सामान्य रूप रेखा (विचार-कांड के द्वारा) के जानने के अनन्तर किसी भी विचारशील पाठक में स्वतः समुचित सिद्धांत-ज्ञान-पिपासा की शान्ति होगी और वह छुट्टि का अनुभव करेगा।

---

## १-ईश्वर

संस्कृत की ऐश्वर्यायिक ईश घातु से “ईष्टे इति ईश्वर” इस व्युत्पत्ति में वरच् १ प्रत्यय होने पर “ईश्वर” शब्द सिद्ध होता है- जिससे सर्वत समर्थ सर्वतत्र-स्वतत्र सत्ता का आभास होता है। पौराणिक साहित्य में यही भगवान् शब्द से अभिप्रेत है-जिसमें संपूर्ण ऐश्वर्य, २ धर्म, यश, श्री, ( लक्ष्मी, शोभा ) ज्ञान और वैराग्य इन सभी का पूर्ण रूप से समावेश है। लोक ज्ञान, ऐश्वर्य व प्रभुत्व की इस पराकाष्ठांमयी सत्ता से अत्यधिक प्रभावित है और ब्रह्म आदि की अपेक्षा यही जन-साधारण के अधिक संपर्क में है। जनता इसे अपनी भावनाओं के अनुसार अनेक रूपों में देखती है-तथा इसे स्थावर एवं जगम जगत् का सर्वाधिकारी व भाग्य-विधाता मानती हुई अपनी विपन्न अवस्था में इसके समक्ष आत्मसमर्पण कर शान्ति की सांस लेती है। व्यास के अष्टादश पुराण इसी के नानारूपों के घोषक हैं—भिन्न भिन्न दर्शनों ने भी इसका माहात्म्य अनेक प्रकारों से उपवर्णित किया है।

वेदा त के अनुसार “एकमेवाद्वितीय ब्रह्म” इस मौलिक सिद्धांत के अनुरूप ब्रह्म ही सारी सृष्टि का संचालन करता है। उसकी तीन मूल प्रकृतियां या मायायें हैं। वही जब शुद्ध सत्त्व-प्रधान-माया में प्रतिबिम्बित होता है, तो ईश्वर, राजप्रधान माया में प्रतिबिम्बित होता है, तब—जीव एव तम प्रधान माया में प्रतिबिम्बित होकर जड़-

१—स्थेराभासपिक्तयो वरच् ( पाणिनि )

२—ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशस श्रियाः ।

ज्ञानवैराग्ययोश्चैव पर्यायं भग इतीरणा ॥

जगत का स्वरूप-धारण करता है। जिस प्रकार शुद्ध और स्वच्छ दर्पण में हम अपने आकार को स्पष्ट रूप से देख सकते हैं, अंधे में नहीं। वसी प्रकार प्रथम आवरण की शुद्धता के कारण उसमें ब्रह्म की ज्योति उम रूप से दिखने लगती है-इसी लिए वह आय सृष्टि की अपेक्षा अलौकिक शक्तिशाली हो कर ईश्वर का रूप धारण कर लेती हैं। सत्त्वेप में यह ईश्वर नाम वाला महापुरुष माया से अत्रच्छिन्न ब्रह्म है-जो संसार का निमित्त व उपादान दोनों ही कारण है। यह सर्वत्र स्वतन्त्र व निरपेक्ष है, अत एव विभु है। सृष्टि की रचना, स्थिति व प्रलय उसका लीला-विलास-मात्र है।

नैयायिक ईश्वर को संसार का निमित्त कारण-मात्र मानते हैं। संसार एक कार्य है-यह निना कर्ता के नहीं हो सकता, इसलिए कर्ता के रूप में ईश्वर की कल्पना अनिवार्य है। जिस प्रकार चुनकर अपने चुनने के औजार व तन्तुओं से भिन्न भिन्न प्रकार के वस्त्र चुनता है-और वह उस वस्त्र रूप कार्य के प्रति कर्ता होने के कारण निमित्त कारण है-तथा उससे औजार आदि उपादान कारण हैं-वसी प्रकार संसार रूप कार्य के प्रति ईश्वर कर्ता के रूप में निमित्त कारण है और परमाणु आदि उपादान कारण हैं। ईश्वर इन उपादान कारणों की सहायता से सृष्टि की रचना करता है। याय का यह सिद्धान्त ईश्वर की सर्वतन्त्र-स्वतन्त्र सत्ता पर आघात पहुँचाता है-भला उपादान आदि कारणों के आधार पर अवलंबित रहने वाला कर्ता (लौकिक कर्ता से अविशिष्ट) कैसे प्रभु या विभु कहला सकता है ?

वैशेषिक दर्शन का ईश्वर के विषय में कोई स्वतन्त्र सिद्धान्त नहीं है। साध्य निरीश्वरवादी है तथा यह ईश्वर की अस्तित्व स्वीकार करता है। योग और सांख्य के संपूर्ण पदार्थों में अंतर न होत हुए भी योग-दर्शन ईश्वर पदार्थ की सत्ता विरप रूप से स्वीकार करता है।

योग के सिद्धान्त में ईश्वर एक अलौकिक महापुरुष है—जो वलेश, कर्म-विपाकों<sup>१</sup> तथा आशय से सर्वथा पृथक् है। वह नित्य है और प्रकृति पर उसका पूर्ण प्रभुत्व है। उसकी भक्ति से समाधि की सिद्धि होती है और उसकी प्रसन्नता सपूर्ण ब्रह्मों के शमन के साथ साथ हमें फल की ओर उन्मुख करती है।

मीमांसा-दर्शन की इस सवन्ध में विचित्र स्थिति है। वस्तुतः यदि निष्पक्ष समीक्षा की दृष्टि से देखा जाये—तो हमें यह कटु सत्य भी कहना पड़ेगा कि मीमांसा का ईश्वर के विषय में कोई निश्चित मत ही नहीं है। न हम यही मान सकते हैं कि मीमांसा ने ईश्वर का खडन किया है। व न हम यही मान सकते हैं कि मीमांसकों के द्वारा इसको सत्ता की स्वीकार करने के लिए कोई हिंसात्मक घोष ही किया गया हो। इस विचित्र परिस्थिति में से गुजरते हुए सहसा इस महत्वपूर्ण विषय पर कुछ कह देना केवल दुस्साहस ही नहीं, पर अनौचित्य-पूर्ण भी है।

ईश्वर के सम्बन्ध में वस्तुतः हमारे आचार्यों की नीति सर्वथा तटस्थ और सदासीन सी रही है। इसके कई एक मौलिक कारण तो हैं ही हैं—पर आगे आकर तो यह एक प्रवाह सा हो बन गया है। यह अवश्य है कि इस तटस्थता का बहुत से लोगों ने दुरुपयोग भी किया है। कई एक आलोचकों ने तो मीमांसा को इस प्रकार के अवलंब पर अनीश्वरवादो सिद्ध करते हुए नास्तिक-दर्शन तक वह ढाला है। खैर, यह नास्तिक दशन है या आस्तिकों का शिरोमणि-इसका तो निर्णय हम विचार-काण्ड में देखेंगे हैं—यहाँ तो केवल दुरुपयोग के साहस का परिचय देने के लिए इसे प्रस्तुत किया गया है। इस प्रश्न पर मौन रहने के अलावा कतिपय आधार और भी ऐसे हैं—जो निरीश्वरवादिता की प्रतिपत्ति में सहायक होते हैं। नवम अध्याय के देवताधिकरण-प्रसंग

में देयताओं की स्वरूप-चर्चा उपस्थित होती है और यहाँ पर सिद्धान्त-रूप से मीमांसा-दर्शन उनकी विग्रहादिमत्ता का निराकरण करता है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि मीमांसा ने देयताओं का खंडन ही कर दिया हो—आपतु उनकी व्यापक प्रभुता के लिए उनकी शरीर-धारिता की व्यावृत्ति को। हमने तो कर्म के स्वरूप की निष्पत्ति के लिए देयता को आनयार्थ अग घोषित किया। इतना होने पर भी पुराणों द्वारा प्रसाधित विग्रहादिमत्ता का जब उन्मूलन सिद्धान्त हो गया—तो लोगों ने इसे देयताओं का ही खंडन समझकर परंपरा से ईश्वर-निरास के साथ सबन्धित कर दिया।

पर वास्तुतः स्थिति ऐसी नहीं है। हम यह मानते हैं कि इस दिशा में हमारे मूल आचार्यों ने सर्वथा तटस्थता रखी, पर उसका अभिप्राय ईश्वर का खंडन नहीं, आपतु उसके कई स्थतय और मौलिक कारण हैं। सबसे प्रथम बात तो यह है कि विचारशास्त्रियों ने अपना जो कार्यक्रम घोषित किया या मागे निर्धारित किया—यह स्वभाषित हो इतना साफ सुथरा बन गया कि उसमें किसी अन्य पथ प्रदर्शक की आवश्यकता हो नहीं रही। यह एक प्रज्ञा सा बन गया और ज्यों ज्यों यह मोत घसी रूप में बेरोक टोक घटता गया—दिन दिन ईश्वर हमें अनापश्यक सा प्रतीत होने लगा या यह हमारा परंपरा से विच्छिन्न हो गया। सबसे बड़ी आश्चर्यकता—जो इस अलौकिक शक्ति की हो सकती है—यह सृष्टि के वर्तमान के स्थान पर, लोकन हमारे यहाँ तो यह स्थान रित नहीं हो पाया और न उसकी कभी भी हमें कर्मा की ही अनुभूति हुई। सृष्टि की हमने अनादि और अनन्त माना—परिणामतः उसके कर्ता की कल्पना ही नहीं हो पाती। दूसरा आधार—जो ईश्वर की मत्ता में माहायक हो सकता था—यह था—वद के कर्ता के रूप में हमकी मायता। पर हमने तो वद को किसी की वृत्ति का अंगीकार नहीं किया—निसके कर्ता के रूप में किसी का भी उपदेश किया जा सकता हो। तीसरा अवलंब जो इसकी मान्यता का हो सकता है—वद कल के उपन्ता या दाता के

रूप में इसकी स्वीकृति का है—जैसा कि अन्य दर्शन मानते हैं। पर हमारे यहाँ तो कर्म और फल की श्रृंखला—अपूर्व—के माध्यम से—इस प्रकार श्रृंखलित कर दी गई कि उसमें न किसी पृथक् व्यक्तिकी नियन्त्रा के रूप में आवश्यकता है और न दाता के रूप में। शस्त्र से विहित विधान के अनुसार विधि—पूर्वक जब हम कम का पूर्ण अनुष्ठान करते हैं—तो भला उपकार फल वह कर्म हो हमें क्यों नहीं देगा। वेद—विहित प्रकार से अनुष्ठित कम ही स्वयं फलदाता है और उसके लिए किसी की कल्पना किसी भी स्वरूप में करना एक गौरव—मात्र है। घट के पैदा होने के संपूर्ण साधना को जुटा कर जब एक कुम्भकार उसकी उत्पत्ति के अनुकूल व्यापार अनवरत करता हो जाता है—तो फिर घटा स्वयं ही पैदा हो जायेगा। तन्नुआ का विधि—विधान के अनुसार संयोग करते करते घट स्वयं उत्पन्न हो जायगा—फिर भला इस स्वाभाविक बात के लिए किसी गौरव—पूर्ण वस्तु को कल्पना क्यों की जाये ? इस प्रकार सभी विधानों द्वारा हमारे सिद्धान्तों ने—किसी के खड्ग मडन के बद्देश्य से नहीं, अपितु स्वभावतः ही—एक ऐसा दिव्य मार्ग बना दिया—जिसके सामने ईश्वर को न कोई आवश्यकता अनुभूत हुई और न उसका कोई प्रसंग ही आया। यह इस विषय पर हमारे आचार्यों की तटस्थता का मौलिक कारण है—जिसका लक्ष्य या अभिप्राय ईश्वर का निराकरण नहीं है।

समोक्षा की दृष्टि से हम उन दार्शनिक परंपराओं को भी—जिनने कि हिण्डिम पत्रों के साथ ईश्वर को अगोकार किया है—जब देखते हैं—उनका ईश्वर भी स्वयं ईश्वर नहीं दिखाई देता। वह उसे प्रभु कहते हैं—पर उसकी स्वतन्त्र प्रभुता नहीं मानते। वह <sup>१</sup> कमपित्त है। जो जन जैसा कम करना है—ईश्वर उस पर उसा प्रकार का अनुमह करता है।

१—तस्मात्स्वादेहेतु ( न्याय—दर्शन )

वार्तिक—“न मूय कमाद्यनपेक्ष ईश्वर कारणमिति, अपितु पुरुष इव  
—इश्वरोऽनुगृह्णाति।

यदि यह विना क<sup>१</sup> के भी फल देने लग जाये, तो उसे अन्याय-कर्ता तक भी कहा जा सकता है। साध्य तो प्रकृति और पुरुष के अतिरिक्त इसकी सत्ता ही को सहन नहीं करता। योग भी इसे परम साध्य नहीं मानता। वेदान्त का तो परम प्राप्य ब्रह्म है—जो सर्वथा निर्गुण है। ईश्वर के लिए तो उसमें उतना ऊँचा स्थान भी नहीं है—आखिर वह भी ब्रह्म की माया ही का एक भाग है—चाहे वह कितना ही प्रमायशास्त्री क्यों न हो ? यह दशा है—ईश्वर के नाम को ढूँढो पीटने वालों की। फिर यदि मीमांसा-दर्शन अपने स्वाभाविक प्रवाह में थोड़ी सी उदासीनता धारण कर लेता है—तो मेरे विचार से तो यह कोई अणाय नहीं करता।

यह तो हुआ एक स्पष्टीकरण—इसके पश्चात् हमें अब इस विषय पर आंतरिक रूप से विचार करना होगा। यह तो मानना ही पड़ेगा कि हमारे कुछ एक आचार्य इस विषय पर जान बूझ कर भी चुप रहे हैं—पुष्ट ने जान बूझ कर इसकी अवहेलना भी की है। मैक्समूलर ने इस दर्शन को निरोक्षर धताहर इसके आचार्यों को स्वतन्त्र समालोचना शक्ति का परिचय दिया है। उसने कहा—यह भारतीय दर्शन के विद्वानों का ही सामर्थ्य है कि वे ईश्वर जैसे सवे ममत विद्वान्त को भी आलोचना या खडन कर सकते हैं। यह एक प्रकार से विचार स्वातन्त्र्य का स्वतन्त्र प्रतीक है। शायद स्वामी तक को इसके निरुपण का कोई अवसर ही नहीं आया—उनके शब्द—निरपेक्ष-याद-प्रकरण से कुछ आक्षेप अवश्य आये जाते हैं। आचार्य कुमारिल ने अपने बहुत लंबे चौड़े प्रकरण द्वारा सर्वश पा खडन कर अपरय इस विषय की ओर पुष्ट सकेत दिया। यह सर्वश ईश्वर के नाम से तो नहीं कहा गया—पर प्रायः इसका स्वरूप वैसा ही है। कुमारिल के इस प्रसंग से स्पष्ट रूप में अभिधा पृथि से चाहे न हो पर लक्षणा की सहायता से उसके ईश्वर निपसका आभास अवश्य मिल जाता है। ईश्वर जैसा शक्ति के संबन्ध में सदसा कुछ कहने का साहस लोगों ने कुछ नहीं

किया—पर चाहे यह कदु सत्य ही क्यों न हो—मुझे तो यह स्पष्ट घोषित करना पड़ेगा कि हमारे आचार्यों द्वारा इस विषय में धारण किया हुआ मौन यही प्रमाणित करता है कि उन्हें ईश्वर के अंगीकार करने की आवश्यकता नहीं थी। कुमारिल द्वारा किया गया सर्वज्ञ का खडन इसका साक्षी है। यद्यपि हम इस रहस्य से परिचित हैं कि कुमारिल ने सर्वज्ञ का जो खडन किया—वह एक विशेष लक्ष्य को लेकर ही। यदि वह किसी भी दृष्टि से सर्वज्ञ नाम का सत्ता को किसी भी रूप में स्वीकृत कर लेता, तो उसे इतर दर्शनों या विचारधाराओं द्वारा सिद्ध किये जाने वाले सर्वज्ञों को भी मान्यता देना होती। उदाहरण के लिए मान लीजिये—कुमारिल ने लोकोत्तर सत्ता के रूप में ईश्वर को स्वीकार किया—उसके लिए तर्क उपस्थित किये और उसकी अलौकिक विभुता का भी प्रतिपादन किया। ठीक इसी तरह इसी रूप में जब बौद्धों ने बुद्ध को उसके समस्त प्रस्तुत किया—तो फिर वह उसका खडन नहीं कर सकता। अब वह स्वयं इस प्रकार की एक शक्ति को स्वीकार करता है तो दूसरी के लिये इन्कार नहीं कर सकता। यह एक व्यावहारिक सफट था—जिससे बचने के लिए कुमारिल ने उसके मूल ही का उच्छेद कर दिया है। अतः उसके द्वारा किया हुआ सर्वज्ञ का खडन बौद्धों को चुप करने के लिए है—जिससे वे बुद्ध में हमारे तर्कों के सहारे भगवत्ता प्रमाणित नहीं कर सकें। इस सत्ता को सर्वज्ञ के नाम से जो उसने अभिहित किया, उसका भी एक कारण है। बुद्ध को उसके अनुयायियों ने सर्वज्ञ के नाम से भी पूजित किया है। यह है—इस विषय में कुमारिल का दृष्टिकोण और उसकी प्रक्रिया व तटस्थता का कारण। इसका अमिप्राय स्पष्ट है—और मैं तो यह स्वीकार करते हुए भी नहीं हिचकिचाता कि कुमारिल को ईश्वर की सत्ता शिरोधार्य नहीं थी। फिर भी उसके अनुयायियों ने कुमारिल की इस आशिक तटस्थता के अनेक अर्थ लगाये। अधिकतर तो अपने अद्वेय आचार्य की तरह ही तटस्थ से रहे और कुछ ने इसकी



सर्वसमत स्वीकृति के समस्त अपना मस्तक मुका दिया। प्रायः सब ही ने अपने प्रेयों के मंगलाचरणों में अनेक रूपों में इसकी बन्दना की। उनमें यह साहस नहीं हो सका कि वे इस अनौकिक शक्ति का निराकरण कर सकते—यद्यपि यह कोई बड़ी बात नहीं थी। खट्वा जैसे आचार्यों ने तो आगे आकर इसको सत्ता को स्वीकार करने के सयन्ध में अपना दृष्टिकोण स्पष्ट तक कर दिया। भट्ट के इन परपरा पालकों को सो ही स्थिति प्रभाकर और उसके अनुयायियों की है। प्रभाकर स्वयं इस सयन्ध में सर्वथा मौन है—उसका पट्टशिष्य शालिक-नाथ तो इसको चर्चा तक नहीं करता। नन्दीश्वर ने अपने प्रभाकर-विजय में ईश्वर का खडन करने के उद्देश्य से एक स्वतन्त्र प्रकरण लिखा—किन्तु उसमें उसने एक विशेषण लगाया—आनुमानिकेश्वर-निरास—अर्थात् उसने ईश्वर की आनुमानिक सत्ता मात्र का निरस किया—पूर्ण सत्ता का नहीं। इस प्रकार इन दोनों ही परपराओं में हम ईश्वर के सयन्ध में किसी एक निश्चय का दर्शन नहीं कर पाते। न स्पष्ट रूप से इसका खडन हा किया जा सके और न मंढन ही। फिर भी ईश्वर के सयन्ध में बड़े बड़े आचार्यों द्वारा अपनाई गई उदात्तता एक रहस्य है—जिमकी व्याख्या पहले की जा चुकी है। इसके अतिरिक्त इस विषय पर कुछ कहना दृढ होगा।

युद्ध एक विद्वान् इस वास्तविक स्थिति से सर्वथा परिचित होते हुए भी ईश्वर उबर की संचातानो से ईश्वर को इस विचारधारा के अनुरूप सिद्ध करने का प्रयास करते हैं—वेयन इसलिए कि यदि मीमांसा के द्वारा इसकी स्वीकृति नहीं दिलाई गई—तो मीमांसा में एक बहुत बड़ी अपूर्णता आ जायगी। कम से कम मैं तो इस सिद्धांत या अभिप्राय से सहमत नहीं हूँ। मेरे मतव्य में ईश्वर को न मानने पर या मीमांसा के महस्य में कोई कमो नहीं आ जायगी व न इससे कोई अपूर्णता हा होगी है। अतः एव किन्हीं भी अस्पष्टाधिक तर्कों द्वारा ईश्वर को प्रमाणित करने की न मैं आवश्यकता ही समझता हूँ और न इसके अभाव में

इस दर्शन का महत्त्व ही घटा हुआ पाता हूँ। यह तो एक प्रकार से हमारे महत्त्व का सूचक हो सकता है कि हमने किसी का अध अनुकरण नहीं किया और बड़े से बड़ा मूल्य चुका कर भी अपने विचार—  
स्वातन्त्र्य की रक्षा की।

---

## २ वेद का अपौरुषेयत्व

वेद हमारे ज्ञान विज्ञान का आदिम स्रोत है-और यही विश्व का सूर्यसंमत आदि-साहित्य भी है-अत एव इसकी महत्ता के विषय में-जो कि सर्वविदित है-युद्ध भी कहना सूर्य को दीपक दिखाना है । आस्तिक-दर्शनों में किसी को भी वेद के प्रामाण्य में शंका नहीं-फिर भी इसकी रचना के सन्दर्भ में वे अनेक मतभेद रखते हैं । न्याय-दर्शन मानता है कि वेद पौरुषेय अर्थात् पुरुष की रचना है और यह पुरुष ईश्वर है । वे अपने अनुमान रूपी अस्त्र से उसको इस पौरुषेयता को प्रमाणित भा करते हैं । उनके अनुमान का प्रकार यह है- 'वेद पौरुषेय है-वाक्य होने के कारण, महा-भारत आदि की तरह' । वेदान्ती उसको पौरुषेय तो नहीं मानते-पर उनको अपौरुषेयता मोक्षासा को अपेक्षा विधिय है । उनके यहाँ पौरुषेय का अर्थ है-किसी पुरुष के द्वारा दूसरे प्रमाणों की सहायता से बनाया हुआ । वेद इस प्रकार का नहीं है-अत एव अपौरुषेय है । किन्हीं अन्य प्रमाणों की सहायता लेकर उसकी रचना नहीं की गई । इतना होने पर भी वेदान्ती इसके साथ ईश्वर का रचयिता के रूप में सन्दर्भ स्वीकार करते हैं-यही उनका मामासा के साथ पैमत्य है ।

नारिक दर्शनों का तो कहना ही क्या-उनकी तो इस सब में फही गई एक एक चक्ति या तर्क विचार से नहीं-अपितु दास्य से परिपूर्ण हैं । वे जानते थे कि जब तक भजे या चुरे साधनों द्वारा इसका लटन नहीं कर दिया जायेगा-तब तक उनकी स्थल्प रक्षा नहीं हो सकेगी । इसीलिए उनसे निरर्थक यागजाल बंद कर इसका अप्रामाण्य घोषित किया । उनका कहना है कि यह मित्र मित्र पुरुषों की रचना है । वेद भागों की "काठक, कौथुम, कालापकम्-आदि जो विशेष आख्यायें हैं-ये बर्तों की आधार पर हैं-अर्थात् पठ, कलाप आदि आचार्यों ने ३१ मार्ग

की रचनाएँ कीं। चार्वाक ने तो इसके द्वारा प्रतिपादित ज्ञान-राशि और कर्म-जाल को ब्राह्मणों के पेट<sup>१</sup> भरने का पिटारा तर्क कहा। मीमांसकों को वेद के सबन्ध में फैली हुई या फैलाई जाने वाली इन सब धारणाओं का खंडन करना पड़ा—और यह उन्हीं का सामर्थ्य था कि वे इस भयंकर काल में वेद के निरपेक्ष प्रामाण्य की स्थापना और रक्षा कर सके।

उनने कहा—वेद अपौरुषेय है। यदि इसका रचयिता कोई पुरुष विशेष होता, तो भला यह कब और कैसे हो सकता था कि इतनी शुद्ध ज्ञान राशि के निर्माता पुरुष-विशेष का नाम तर्क हमारी जाति को स्मरण नहीं रहता। केवल वह वाक्यमय है—इसीलिए अनुमान के आश्रय से ईश्वर, हिरण्यगर्भ या प्रजापति का कर्ता के रूप में संबन्ध मान लिया जाये—यह कोई आवश्यक नहीं है। सभी अनुमान सत्य भी नहीं होते, चाहे कितने ही हेतु उनके साथ लगा दिये जायें। यदि सब अनुमान सच्चे हैं—तो “अपनी स्त्री से सभोग नहीं करना चाहिए—स्त्री होने के कारण, दूसरे की स्त्री की तरह” ऐसे अनुमान भी प्रामाणिक होने चाहिए। अनुमानों के इन दोषों को परखने के लिए ही तो हेत्वाभास माने गये हैं। ये हेतु जहां दूषित होते हैं—वे अनुमान प्रामाणिक नहीं माने जाते। वेद का पौरुषेयता की सिद्धि के लिए भी जो अनुमान व्यवहृत किया गया है—उसकी यही स्थिति है और वह उपाधि प्रस्त है। साध्य में रहते हुए भी जो साधन में नहीं रहता—उसे उपाधि कहा जाता है। यज्ञ पर भी जन्यमानान्तरमूत्रकत्व और स्मर्यमाणकृत्य कत्व ये दो उपाधियाँ हैं—जो पौरुषेय वाक्य में रहते हुए भी वेद वाक्य में नहीं रहतीं। अर्थात् जो पौरुषेय होते हैं—वे दूसरे प्रमाणों पर अवलम्बित रहते हैं तथा उनके कर्ता का भी स्मरण होता है—पर ये दोनों ही बातें यहाँ नहीं हैं—अतएव यह अनुमान दोष प्रस्त होने के कारण वेद को पौरुषेयता सिद्ध करने में असमर्थ है।

रही घात नास्तिक-मतज्यों की-सनफा कठ और कलाप को कर्ता के रूप में प्राप्त करना संगत नहीं है—इन प्रकरणाँ की जो आख्यायें पड़ी हैं—वे रचनाओं के आधार पर नहीं, किंतु उनके द्वारा किये गये प्रवचनों के कारण हैं। सतने भाग का सर्वोत्तम या असाधारण अध्ययन कठ या कलापने किया—इसीलिए “कठेन प्रोक्तम्” फाठकम् (कठने प्रवचन किया) इस पाणिनि के प्रतिपादनानुसार ये नामकरण प्रवचन निमित्तक हैं। भगवान् पाणिनिका ‘तेन प्रोक्तम्’ यह शासन इसका साक्षी है। यही स्थिति “यद्यपि प्रावाहणिरकामयत, यनस्वतय सत्रमासत, सर्पा सत्रमासत, गावो पा” आदि वाक्यों की हैं। नास्तिक समालोचक प्रावाहणिक को किसी पुरुष-विशेष का वाचक मान कर वेद को पुरुष सयद्ध अतएव अनित्य य प्रावाहणिक से पूर्ण की रचना सिद्ध करते हैं—पर प्रावाहणिक का अर्थ यहां पुरुष-विशेष से नहीं, अपितु प्रवहण-कर्ता है। यनस्वतियों ने सत्र किया, सर्पों ने सत्र किया—इन वाक्यों को नास्तिक समस्त प्रलाप यह कर भी वेद के प्रामाण्य पर आघात पहुँचाते हैं—पर यह सब उनकी भ्रान्त धारणाओं का निदर्शन है। ये सब अथेवाद-वाक्य हैं और पुरुषों में उत्साह या प्रेरणाओं का रुचा इनका उद्देश्य है—अर्थात् जबकि यनस्वतियों और सर्पों तक ने ऐसा किया—तो मानव को तो करना ही चाहिए। इस प्रकार की भ्रांत धारणाएँ मीमांसकों के समस्त नहीं उद्घर सकीं।

सनने तीव्र योग्यता और वैदुष्य के साथ इन धारणाओं का गहन किया। वेद को अपौरुषेय सिद्ध कर सनने यह प्रतापा कि किसी भी प्रकार से पुरुष और सस्रै रहने वाले दोषों का समावेश इसमें नहीं हो सकता। वस्तुतः इतने अक्षय्य ज्ञान-शक्ति की रचना किसी पुरुष विशेष के द्वारा संभव भी नहीं। निम्न लिखित अनुमान भी—जो उपर्युक्त अनुमान की तरह मूल्य है—अपौरुषेयता का साधक है—त्रिसप्त यह

अपौरुषेयता का  
गुरु-अक्षयन-

परपरः से प्राप्त है—अध्ययन<sup>१</sup> होने के कारण, आजकल के अध्ययन की तरह”। यह तो लोक-सिद्ध भी है—आज भी हम किसी वैदिक से वेद के अध्ययन के सब-ध में प्रश्न करते हैं—तो वह हमें अपने गुरु या उसको परंपरा का ही वर्णन सुनाता है। यदि पुरुष विशेष के रूप में ईश्वर की कल्पना भी कर, तो इससे न ईश्वर ही का गौरव बढ़ता है और न वेद ही का। भला सर्वज्ञ ईश्वर क्यों उसकी रचना करने का कष्ट करने लगा। यदि किसी प्रकार भी उसका इसके साथ सब-ध स्थापित करना ही हो, तो वह उपदेशक के रूप में किया जा सकता है—इसीलिए योग-दर्शन इसे गुरुणा गुरु” (गुरुओं का भी गुरु) कह कर पुकारता है।

अपौरुषेयता की सिद्धि कर मीमांसकों ने अपने एक महान् लक्ष्य की पूर्ति की—इसमें कोई संशय नहीं है। इसके द्वारा उनने वेद के निरपेक्ष प्रामाण्य को घोषित किया—यदि पुरुष का किसी भी रूप में इसमें प्रवेश मान लिया जाता—तो पुरुष द्वारा सभन अनेक दोष भी इसमें प्रविष्ट होजाते—जिनके आधार पर नास्तिक-दर्शन इसके व्यापक प्रामाण्य का उच्छेद कर देते। पर बुद्धि और विचार के इन ठेकेदारों ने उन सब के लिए कुछ कहने की कोई गुंजाइश ही नहीं छोड़ी और उन सब संभव आशकाओं और भ्रान्तियों का मौलिक उन्मूलन कर दिया। यही है इस अपौरुषेयता का रहस्य और इसकी देन।

१—वेदस्याध्ययन सर्वं गुर्वाध्ययन-पूर्वाकम् ।

वेदाध्ययनसामान्यादधुनाध्ययनं यथा ॥

(मीमांसान्याय प्रकाश)

## शब्द-सिद्ध

### शब्द का महत्व

शब्द एक प्रकार से द्वितीय ब्रह्म है। संसार के संपूर्ण क्रिया-फलान् इसी के द्वारा संचालित होते हैं। मानव ही नहीं, अपितु प्राणिमात्र के जीवन के एक एक क्षण का इसके बिना निर्वाह होना अत्यन्त दुर्भर है। लौकिक और <sup>१</sup> पारलौकिक दोनों ही दृष्टियों से इसका महत्त्व है—यह दोनों ही प्रकार के यथेष्ट फलों का दाता है। शब्द-शास्त्री तो स्थान स्थान पर शब्द को ब्रह्म तो सिद्ध करते ही हैं, पर इसके साथ साथ उसकी एक एक मात्रा के <sup>२</sup> लाघव को पुत्र स्वप्न होने के समान सुख-प्रद मानते हैं। महामाध्यकार पतञ्जलि ने अपने भाष्य के प्रारम्भ में घोषणा की है कि शब्द ज्ञान के बिना मानव का वैदिक और आध्यात्मिक जगत् नहीं सुधर सकता। यही शब्द अक्षरसंस्कारों से पुरुष को महापुरुष एवं “मत्ता, मरा” करने वाले एक नृराज भीज को महाकवि वाल्मीकि बना देता है। इसी शब्द-समूह के वैदिक रूप में अध्ययन व उच्चारण मात्र से मनुष्य सर्वतन्त्र-स्थतन्त्र तथा ज्ञानि फलों का अधिकारी बन जाता है। तान्त्रिक पक्ष में शब्द ज्ञान से निमित्त एक मंत्र के विधि विधान के अनुसार जपते जपते मानव में इतनी शक्ति आजाती है कि उसका स्वास्व्य देयता उसके समस्त नाभों लगता है। यही शब्द अखिल ज्ञान का शरीर है और प्रधानद सहोदर रस का आश्रय है। शब्द के इसी व्यापक प्रभुत्व से आकर्षित होकर भिन्न भिन्न दर्शनों ने इसके संबंध में पृथक्-पृथक् सिद्धान्त स्वरूप दिए हैं।

१—एक शब्द उन्मत्तक १०-दुर्गा इति शब्दे व कर्मप्रवर्तनः ।

—मर्मज्ञानासाधनं पुत्रोत्पत्तिं मानवीं वीर्यवत्याम् ।

## शब्द का स्वरूप

“यायि-दर्शन आप्त वाक्य को शब्द कहता है व उसे आकाश का गुण मानता है। उसका यह शब्द अनित्य है और उसकी उत्पत्ति एव विनाश होता है। कठ, तालाब के आघात-प्रयत्न से शब्द उत्पन्न होता है एव प्रथम क्षण में पैदा हुआ शब्द द्वितीय को, व द्वितीय तृतीय को पैदा करता चला जाता है। जिस प्रकार जल की एक लहर दूसरी लहर को पैदा कर नष्ट होजाती है—वसी प्रकार एक शब्द दूसरे शब्द को उत्पन्न कर नष्ट होता चला जाता है। यह अनित्य है क्योंकि यदि यह नित्य होता तो प्रथम बार सुनने पर भी उससे अर्थ का अवयोज होता। यह हम स्पष्ट देखते ही हैं कि उच्चारण के प्रयत्न करने पर यह उत्पन्न होता है। यह विनश्वर है—अतएव उत्पन्न होने से पूर्व व उच्चारण के अनन्तर उसकी उपलब्धि नहीं होती। लोक का “शब्द करो” “शब्द मत करो” आदि व्यवहार भी शब्द को क्रियाशील सिद्ध करता है। नित्य एक ही पदार्थ एक ही समय में सर्वत्र उपलब्ध नहीं हो सकता, किंतु शब्द उपलब्ध होता है। नित्य वस्तु की न प्रकृति या विकृति ही होती है—पर शब्द में तो प्रकृति-विकृति भाव देखा जाता है। जैसे “इत्यादि” यहा पर “इतिआदि” ऐसी सधि होने पर इकार की विकृति यकार होता है। नित्य वस्तु घटती या कम नहीं होती पर शब्द तो बहुत व्यक्तियों द्वारा उच्चारण करने पर बढ़ता है। उसके सुनने पर ऐसा प्रतीत होता है कि अवश्य शब्द के किसी अवयव में वृद्धि हुई है। यह अवयव-सत्ता नित्यत्व के सर्वथा विरुद्ध है। इस प्रकार अपने ठोस तर्कों के सहारे नैयायिक शब्द को अनित्य और आकाश का गुण सिद्ध करते हैं।

सोमासा का मतव्य इससे पूर्णतः विपरीत है—श्रोत्र इन्द्रिय से प्राप्त वस्तु उसके मतव्य में—शब्द है—जो वर्णत्मक और ध्वन्यात्मक भेद से दो प्रकार का है। वर्णत्मक शब्द विभु व नित्य है। यह किसी का भी गुण नहीं, क्योंकि गुण की स्वतन्त्र सत्ता नहीं हुआ करती—वह



किसी के आश्रय पर रहता है—किंतु शब्द किसी के भी आश्रित नहीं है, अतएव शून्य है। ध्वन्यात्मक शब्द निश्चय ही वायु का गुण व अनिच है और इसी के सहारे वर्णात्मक शब्द को अभिव्यक्ति होती है।

रहो चर्चा नित्यता की—यह जो हमारा इस अभिव्यक्ति की प्रक्रिया ही से प्रकट हो जायेगी। कठ-तालव्य-संयोग स्तिमित वायु को प्रेरित करता है—इस अभिघात से वायु में तलपत्ती मचती है—जिसके कारण जहाँ तक वायु की गति होती है—शब्द भी वहाँ तक अभिव्यक्त हो जाता है। यह प्रक्रिया लोक-समत भी है। धोबी शिला पर कपड़ा फटाड़ता है, तोप पर बत्ती लगाई जाती है—पर शब्द इन सब क्रियाओं के अनेक क्षणों के अनन्तर हमें सुनाई देता है। यहाँ वायु प्रेरणा के विलम्ब से प्राप्त होने के कारण शब्द ध्रुति में भी विलम्ब देखा जाता है। यह वायु की गति विशेष शक्ति के सहारे बढ़ जाता है और हजारों कोम तक वही समय बिना व्यवधान के शब्द को पहुँचा देती है—आधुनिक आधिकार रेडियो इसका साक्षी है। मीमांसा का यही अभिव्यक्तिवाद उत्तर-मीमांसा-दर्शन को भी मान्य है।

पूर्वपक्षी ने इसकी नित्यता में बाधा उपस्थित करने के लिए जो तर्क दिये हैं—वे निर्मूल हैं। शब्द सुनने से पूर्व या अनन्तर शब्द जो अनुपलब्ध है—यह उसकी अनित्यता के कारण नहीं। यह तो सदा विद्यमान रहता है—केवल वायु—कठ के संयोग-विभाग उसके व्यक्त है। जब ये ठोक तरह से होता है, तो शब्द का स्पर्श हो जाता है। यदि वामें कुछ अव्यवस्था हो जाती है, तो यही उसके अनुकूलन का कारण है—अनित्यता नहीं। दूसरा तर्क जो “शब्द करो-शब्द मत करो” आदि व्यवहार से शब्द को क्रियाश्रय सिद्ध करने के लिए दिया—यह भी गलत नहीं है। यह करने का अभिप्राय बतान की अपेक्षा प्रयोग से है। एक ही समय में अनेक देशों में नित्य की उपलब्धि नहीं होता—यह भी भाति है। मूय को देखिये—यह एक होता हुआ भी भिन्न-भिन्न देशों में

देखा जाता है—इससे सूर्य का नानात्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। इत्यादि आदि में प्रदर्शित प्रकृति-विकृति-भाव वस्तुतः प्रकृति-विकृति भाव नहीं है। इकार से यकार दूसरा शब्द है—यकार के प्रयोग के स्थान में इकार का प्रयोग नहीं किया जाता। यह तो केवल सादृश्य है—जिसे प्रकृति-विकृति—भाव नहीं कहा जा सकता। अन्यथा दही और कन्द के पेडे में भी एक रंग के कारण यह होने लगेगा। बहुत आदमियों के उच्चारण करने पर आप जिसे शब्द के अवयवों की वृद्धि मानते हो, वह उनकी नहीं अपितु नाद की है। शब्द का उच्चारण दूसरे को अर्थ-ज्ञान कराने के लिए होता है, जो शब्द के नित्यत्व ही में समग्र है।

शब्द यदि बनाया जायेगा, तो प्रति उच्चारण के समय शब्द के नूतन होने के कारण श्रोता को संबन्ध—ग्रहण के अभाव में अर्थ ज्ञान नहीं होगा। एक व्यक्ति एक अभिप्राय को लेकर रचना करता है, तो दूसरा उसके उस आशय तक कैसे पहुँच सकेगा। जिस प्रकार गौ शब्द का अध्ययन करने पर भी अश्व शब्द के अर्थ का ज्ञान नहीं होता। अतः क्षणिक शब्द के तत्काल नष्ट हो जाने पर संबन्ध-ज्ञान ही नहीं हो सकता। अर्थ ज्ञान तो दूर रहा। लोक में “आठ बार गो शब्द को पुकारा” यही कहा जाता है—यह नहीं कहा जाता कि आठ गो शब्दों की रचना की गई है। अतः शब्द की नित्यता एक व्यावहारिक और स्वतः सिद्ध सत्य है।

### शब्द और अर्थ का संबन्ध

शब्द और अर्थ वही प्रकार मिले हुए हैं—जिस प्रकार जल और तरंग, जीव और ब्रह्म एव पावती व परमेश्वर हैं। अतः इन दोनों को पृथक् नहीं किया जा सकता। अर्थहीन शब्द कोई महत्त्व नहीं रखता और अर्थ तो शब्द के आश्रय के बिना जीवित ही नहीं रह सकता। शब्द और अर्थ के इस शाश्वत संबन्ध के सम्बन्ध में भी हमारी दार्शनिक विचारधाराएँ एक नहीं हो पाईं। नैयायिक कहते हैं—शब्द और अर्थ का कोई संबन्ध नहीं। यदि संबन्ध होता तो मोक्षक शब्द के कहने से वसुधै

परंपरा अनोदि और अनन्त-काल तक चलती रहती है। स्वयं महात्मा<sup>१</sup> तुलसीदास<sup>२</sup> और महाकवि<sup>३</sup> कालिदास तक ने इस शास्त्रवत्ता को स्वीकार किया है।

## पद और अर्थ

यह अर्थ शब्द से किस प्रकार प्रकट होता है—इसकी प्रक्रियायें भी भिन्न भिन्न हैं। मीमांसा के मतव्य में षण्ण ही अर्थ के बोधक हैं। षण्णों से पद, पदों से पदार्थ य पदार्थ से वाक्यार्थ बनता है। न षण्णों से अतिरिक्त कोई पद है, न पद से अतिरिक्त कोई पदार्थ य न पदार्थ से अतिरिक्त कोई वाक्यार्थ ही है। “गाय” यहाँ पर गकार, आकार, यकार य अकार इनको छोड़कर शब्द नाम की कोई भी नहीं पस्तु नहीं है। क्योंकि शब्द से फान (श्रोत्रेन्द्रिय) से सुनाई देने वाला पदार्थ ही लोक य विचार शास्त्र समत है। किसी भी टन, टन, सट, गट आदि आदि आवाज को सुन कर लौकिक व्यक्ति कहता है—शब्द हो रहा है। अतः एव मीमांसा इस लोक और शास्त्र-समत पथ को अनन्ताती है।

शब्द-शास्त्र का मतव्य इससे सर्वथा विरलत है। यह मानता है—“गाय” यहाँ पर गकार, आकार, यकार और अकार के अतिरिक्त पस्तुर्थ पस्तु है—जो अर्थ का बोध कराती है। इस पस्तु का नाम स्तोत्र है। “स्तुति” अर्थः अहनान्” अर्थान् जिससे अर्थ प्रकट होता है। इस स्तोत्रवाद को स्थापना पैयाकरणों ने महान् साधना के अनन्तर की है। इसके बिना अर्थज्ञान असम्भव है। क्योंकि “गाय” यहाँ पर यदि षण्णों ही को अर्थ का बोधक माना जायेगा—तो वृत्ता प्रकार क्या होगा ? १ क्या हर एक षण्ण से अर्थ का ज्ञान होगा—२ या भिन्न हुए सभी षण्णों ने, ३—अथवा षण्णों से अतिरिक्त कोई और समुदाय है—जो अर्थ-ज्ञान करावेगा। इनमें प्रथम वृत्त मान्य नहीं है, क्योंकि एक ग, या य के बद

३—गिर मरप जतरीचि हन बरिषा मित्र न मित्र (पद्मवर्णिनाथ)

२—बागवत ७.१८.१— (खण्ड)

देने मात्र से पूरा अर्थ प्राप्त नहीं होता। अक्षरों से अन्य ऐसा कोई समुदाय दिखाई ही नहीं देता—जिससे अर्थ ज्ञान हो सके। जिस प्रकार नित्य और विभु होने के कारण वर्णों के अवयव नहीं होते, उसी प्रकार उनका अतिरिक्त समुदाय भी नहीं हो सकता—अतएव द्वितीय पक्ष भी सगत नहीं है। वर्ण क्रम से अभिव्यक्त होते हैं—जब गकार व्यक्त होता है—उस समय यकार नहीं रहता और जिस समय यकार आता है—तब तक गकार उपलब्ध नहीं रहता। ऐसी स्थिति में वर्णों का साहित्य अर्थात् मिलकर अर्थज्ञान कराना किस प्रकार सम्भव हो सकता है, अतएव तृतीय पक्ष भी गतार्थ है। इस दृष्टि में अनिवार्य रूप से यह स्वीकार करना ही होगा कि गकार यकार के अलावा भी कोई गोशब्द है—जिसके द्वारा अर्थ प्रतीति होती है और यही गोशब्द स्फोट है। शब्द १—शास्त्रियों ने ऐसे एक नहीं—आठ स्फोट निम्न रूप से स्वीकार किये हैं—१—घर्णस्फोट २—पदस्फोट, ३—वाक्यस्फोट, ४—अखण्डपदस्फोट, ५—अखण्ड-वाक्यस्फोट, ६—घर्णजातिस्फोट, ७—पदजातिस्फोट, ८—वाक्यजाति-स्फोट। यही उनकी अर्थाभिव्यक्ति की प्रक्रिया है।

मीमांसा इस प्रक्रिया को निरर्थक गौरव से परिपूर्ण सिद्ध करती है। निम्न उदाहरण से यह इसका सर्वथा निराकरण करती है—जिस प्रकार “दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत” इस एक ही वाक्य से इसके संपूर्ण ६ अंग-यागों का बोध होता है। पूर्ण अंगों के साथ विधि, अवधान के अनुसार किया हुआ अनुष्ठान ही फलदायक होता है। जब तक इन सब का परस्पर साहित्य नहीं होता, तब तक फल प्राप्त नहीं हो सकता। अतएव उसके साहित्य को व्यवस्था करनी ही होगी—क्योंकि सब कर्म एक साथ नहीं किये जाते, कोई पहले किया जाता है, तो कोई बाद में। यह साहित्य अवान्तर अपूर्व द्वारा निम्न होना है और मिलते जुलते सबसे समुदायापूर्व की सृष्टि होती है।

ठीक इसी प्रकार जब कि वर्ण एक एक कर अर्थ का बोध नहीं करा सकते, जब तक वे पूरे नहीं बोले जायेंगे—तब तक अर्थ का ज्ञान नहीं होगा—जब सपूर्ण बोले जायेंगे तो द्वितीय उत्पन्न होने के समय प्रथम उपलब्ध नहीं रहेगा—ऐसी स्थिति में उनका साहित्य साक्षात् रूप से असंभव है—फिर भी एक संस्कार के द्वारा वह संपन्न हो सकेगा। वह संस्कार पूर्ववर्णित वर्णों से उत्पन्न होगा—अर्थात् पूर्व वर्ण से उत्पन्न संस्कार के सहित अन्तिम वर्ण अर्थ का ज्ञान करायेगा। अत एव यह मानना पड़ेगा कि वर्णों से संस्कार उत्पन्न होते हैं और संस्कारों से अर्थ की प्रतिपत्ति होती है। इस संस्कार के माध्यम से वर्ण ही अर्थ के बोधन में समर्थ हैं। जब कि स्कोट का अंगीकार किये बिना ही अर्थ का ज्ञान अच्छी तरह से हो सकता है, फिर इस महान् गौरव की मात्रा को क्यों स्वीकार किया जाये।

यद्यपि उपर्युक्त प्रक्रिया में भी अर्थ ज्ञापकता के लिए संस्कार रूप अदृष्ट वस्तु की कल्पना की जाती है, पर उसमें प्रयत्न की अपेक्षा पर्याप्त लाघव है। व्याकरण को स्कोट भी मानना पड़ता है और स्कोट के अतिरिक्त शब्द में अर्थ को अभिव्यक्त कराने वाले संस्कार को भी स्वीकार करना होता है—इसकी अपेक्षा केवल संस्कार को स्वीकार पर लेना ही अच्छा है। वर्णों में निहित यह अर्थाभिधान-शक्ति भी व्याकरण को भा अत तक स्वीकृत करनी ही होती है—उसका वर्णस्कोट इसका साक्षी है। इनका पारस्परिक संबंध बखूबन महन करते, समय शैयाकरणों ने स्वयं यह सिद्ध कर दिया है कि वर्ण मूलकारण हैं एवं उनका यह स्कोट-बहना बुद्धि का व्यायाम-मात्र है।

### वाक्य और अर्थ

इस प्रकार पदार्थ-ज्ञान तो अवश्य हो जाता है, पर यह पूर्ण नहीं कहा जा सकता। इसका उद्धारण होते ही मित्र मित्र प्रकार की भाषाँ छाँटें उठती हैं। पद एक प्रकार का साधन है और जब तक कोई साधन

क्रियान्वित नहीं हो जाता, तब तक उसकी साधनता सफेद नहीं हो सकती। यह पद हो जब क्रियान्वित हो जाता है—तो उसमें विशिष्ट अर्थ व्यक्त करने का सामर्थ्य आ जाता है। वही “एक सुषन्त पद जेब<sup>१</sup> तिहन्त क्रिया के साथ समुचित हो जाता है—अथवा कोई भी क्रिया यदि किसी कारक विशिष्ट पद से अवित हो जाती है, तो उसे वाक्य कहा जाता है”। कोशकारके इस मत का लहन कर शब्द-शास्त्रियों ने “एक<sup>२</sup> क्रिया वाला पद वाक्य होता है” इस पक्ष की स्थापना की है। इस वाक्य से, इसका अर्थ जानने के लिए उन्हें अलङ्कार-वाक्य—स्कोट स्वीकृत करना पड़ा है, क्योंकि उनके मत में वर्ण आदि नश्यत हैं—अतः उनसे पद, पदों से वाक्य और वाक्य से वाक्य—स्कोट उत्पन्न होता है। उनका यह वाक्य अलङ्कार है।

बौद्धों की दृष्टि से तो विज्ञान ही एक तत्त्व है और ससार की अखिल चराचर वस्तुएँ विज्ञानात्मक ही हैं। वाक्य एक शब्दात्मक एक वाक्यार्थ अर्थात्मक ज्ञान है। वाक्य और वाक्यार्थ में प्रतिपाद्य-प्रतिपादक-भाव संबन्ध न हो कर कार्य-कारण-भाव संबन्ध है। वाक्य कारण हैं व वाक्यार्थ कार्य हैं।

नैयायिकों तथा वैशेषिकों का मत इनसे भी पृथक् है। उनका मानना है कि प्रत्येक वर्ण पदार्थ के वाचक नहीं बन सकते और न उनकी समुदायश उपलब्धि ही हो सकती है। अतएव पूर्ण पूर्व वर्ण के अनुभव से उत्पन्न संस्कार से संचालित अंतिम वर्ण ही को वे पदार्थ का वाचक मानते हैं। इसी प्रकार पूर्ण पूर्व पदार्थ के अनुभव से उत्पन्न संस्कार के सहित अंतिम पद वाक्यार्थ को प्रकट करता है। नियत क्रम से युक्त वर्ण ही पद हैं और नियत क्रम वाले पद ही वाक्य हैं—इनके अवयव होते हैं। धियाकरणों की तरह यह वाक्य अलङ्कार नहीं है।

१—सुप्तिहन्तचयो वाक्य क्रिया वा कारकान्विता-

२—एकतिष्ठ वाक्यम्।

“पदों से अभिहित पदार्थ ही वाक्यार्थ को प्रकट करते हैं”—मीमांसाशास्त्र का इस विषय में यह सिद्धान्त है। मीमांसकों ने इस प्रसंग में स्थापित उपर्युक्त तीनों मतों का खंडन करके ही इस सिद्धान्त को स्थिर किया है। जब कि वाक्य के अलग २ खंड हैं—फिर उसे अखंड किस प्रकार कहा जा सकता है। केवल ‘राम गाँव जाता है’ यह एक वाक्य है, ऐसा कह देने मात्र से ही तो यह अखंड नहीं हो जाता। जिस प्रकार “राम” यह एक पद होते हुए भी वर्णों के भेद से इसे रा, म इन दो तीन, भागों में विभाजित किया जा सकता है—ठोक यही स्थिति वाक्य की भी है। “यह एक वाक्य है” यह लोक—व्यवहार वाक्य की अखंडता को लेकर नहीं, अपितु बहुत से पदों का एक अर्थ की सिद्धि के लिए एकत्रित होने के अभिप्राय से है। लोक में भी जब अनेक व्यक्ति एक लक्ष्य को लेकर एकत्रित होते हैं, तो उन्हें संगठन—सूचक एक ही नाम से समोचित किया जाता है। जैसे सेना और काप्रेस। जिस तरह सेना के एक होते हुए भी उसे अविभाज्य नहीं कहा जा सकता, उसी प्रकार वाक्य की भी अखंड नहीं माना जा सकता। स्फोट-प्रक्रिया का खंडन तो पहले ही किया जा चुका है।

विज्ञानवादो बौद्धों का सिद्धान्त प्रत्यक्ष-विरुद्ध है। वाक्य और वाक्यार्थ दोनों ज्ञानात्मक हैं। विषय भी ज्ञान हो, और विषयी भी ज्ञान ही हो, यह कैसे संगत हो सकता है। इसी तरह कारण और कार्य भी एक किस प्रकार माने जा सकते हैं। दूसरी बात यह है कि ज्ञान का अधिकरण आत्मा है। वाक्य भी एक ज्ञान है—उसका अधिकरण भी आत्मा ही होगी। वाक्यार्थ भी एक ज्ञान है—उसका अधिकरण भी आत्मा ही होगी—यह तो दृष्ट-विरुद्ध है। वाक्य के अधिकरण के रूप में जैसे तैसे आत्मा को स्वीकार भी कर लिया जाये, पर वाक्यार्थ तो बाहर प्रत्यक्ष रूप से देखा जाता है। आत्मा में रहने वाली वस्तु तो बाहर नहीं दिखाई देनी चाहिए—अतएव यह—पद भी अमान्य है।

## शब्दार्थ, जाति या व्यक्ति

शब्दार्थ "जाति है या व्यक्ति" इस प्रश्न पर भी दर्शनियों में मतभेद है। द्रव्य, गुण, धर्म ये सभी जिसमें सामान्यरूप से रहते हैं, उसे जाति पक्ष जिसमें असामान्य विशेषता होती है—उसे व्यक्ति कहते हैं। "गाय" इस शब्द को सुनते ही पहले गौ-जाति का बोध होता है—अतएव जाति को शब्दार्थ माना जाना चाहिए। पर ऐसा करने में सबसे बड़ी आपत्ति यह आती है कि जाति में क्रिया का सम्बन्ध नहीं हो सकता। अमृत होने के कारण लिंग-कारक और सख्यायें भी इसमें अन्वित नहीं हो पाती। गुण और द्रव्य का सामानाधिकरण्य भी इसके साथ नहीं बैठता—“ब्रीहीनवहन्ति” पशुमानय, ब्राह्मणो न हन्तव्य” आदि वाक्यों द्वारा विहित अवघात, आनयन और हवन जाति का नहीं हो सकता। इसे शब्दार्थ मानने पर जब इसमें किसी की प्राप्ति ही नहीं हो पाती, तो निषेध की तो कथा ही क्या है? अतएव जाति की अपेक्षा व्यक्ति को शब्दार्थ मानना अधिक उपयुक्त है। ऐसा करने पर व्यक्ति में सभी क्रियाफलापों का समावेश हो जाता है।

यद्यपि इसमें भी एक यह आपत्ति है कि जब किसी एक गो-व्यक्ति को देख कर शब्द शक्ति द्वारा अर्थज्ञान किया—फिर हम उसी अभिप्राय को दूसरे गो-व्यक्ति के साथ सगत नहीं कर सकते। इस आपत्ति का समाधान सामान्य को उल्लक्षण मान कर किया जा सकता है। अर्थात् यह जो इस आकृतिवाली है, वह गाय है, ऐसा बोध कर लगे। जाति उल्लक्षण रूप में रहेगी और व्यक्ति प्रधान।

शब्दार्थ के सम्बन्ध में स्थापित यह व्यक्तिवाद मीमांसकों को अभिप्रेत नहीं है। उनमें इसका खंडन कर इसके स्थान पर जातिवाद की स्थापना की है। उनका कहना है कि यदि व्यक्ति को शब्दार्थ माना जायेगा, तो अनन्त व्यक्तियों के लिए अनन्त शब्दों की कल्पना करना पड़ेगा। व्यक्ति भिन्न भिन्न हैं। एक मानव अलिल जगत् के व्यक्तियों का ज्ञान नहीं कर सकेगा, क्योंकि इसके लिए उसे अनन्त शक्तियों की



साधकों ने इस दिशा में अतिशय प्रगति की और आत्मा के सूक्ष्मतम स्वरूप का अनुभव किया—जिसकी चार्वाक कल्पना भी नहीं कर सका। उसने कहा—शरीर ही आत्मा है—इससे अतिरिक्त आत्मा को स्वीकृत नहीं किया जा सकता। क्योंकि चैतन्य आत्मा का धर्म है और वह चैतन्य शरीर ही में रहता है। शरीर के बिना चैतन्य रह भी नहीं सकता। हम देखते हैं कि जब तक शरीर है, तभी तक प्राण-धारण-क्रिया हो सकती है। लोक में भी ऐसा व्यवहार होता है—‘आज उसका देहान्त हो गया, मैं स्थूल हूँ’ आदि यह। स्थूलत्व, कृशत्व आदि व्यवहार शरीर ही को लेकर है और उसी के साथ ‘मैं’ शब्द का प्रयोग है। जिस प्रकार पानी, गुड़, यव व धवल की छाल में पृथक् २ रूप से मादक शक्ति नहीं रहती, किंतु इन्हें संयुक्त कर मादक में ढालने से स्वतः मादक शक्ति मदिरा के रूप में आ जाती है, उसी प्रकार पृथ्वी, जन, तेज वायु में पृथक् पृथक् रूप से अविद्यमान चैतन्य भी संयुक्त अर्थात् इनके सघात रूप में अवश्य प्रतिभासमान होगा। यही चैतन्य आत्मा है। इसी प्रकार की कल्पित युक्तियों के आधार पर इससे कुछ आगे बढ़ने वाले विचारक इन्द्रियों की आत्मा सिद्ध करते हैं।

शरीर और इन्द्रियों की यह आत्मा सर्वथा अनुपपन्न है। शरीर आत्मा नहीं हो सकता, क्योंकि प्राणन या चैतन्य आदि इसके गुण नहीं हैं। ‘काय’ द्रव्य में रहने वाले जो विशेष गुण होते हैं, उनके अत्यन्त विरुद्ध गुण के आने अथवा उस द्रव्य के नष्ट हो जाने पर वे भी नष्ट हो जाते हैं” यह एक सामान्य नियम है। इसके अनुसार यदि प्राणन आदि शरीररूपी द्रव्य ही के विशेष गुण होते, तो वे भी उसकी विद्यमानता में शाश्वत रूप से विद्यमान रहते। किन्तु हम इसके विपरीत देखते हैं—मृत अर्थात् शरीरों का यों विद्यमान रहता है, पर प्राणन आदि गुण नहीं रहते। अतः प्राणन आदि को शरीर का गुण नहीं कहा जा सकता। इसके अतिरिक्त “सभी विशेष गुण कारण में रहते हुए ही उसके द्वारा कार्य-द्रव्य के गुण बनते हैं” यह

भी एक सामान्य बात है। ऐसी स्थिति में जब शरीररूपी द्रव्य के कारण भूत पार्थिव परमाणुओं में चैतन्य है ही नहीं, तो फिर वह सघात अवस्था में कहा से आ जायेगा। मदिरा की बात दूसरी है। अतः शरीर गुण के रूप में चैतन्य नहीं माना जा सकता, अपितु वह भी उससे अतिरिक्त है। शरीर के साथ 'मैं' यह व्यवहार तो आत्मा के साम्प्रिध के कारण है। "य मेरा शरीर है" आदि व्यक्ति की बुद्धि शरीर के अतिरिक्त आत्मा को लौकिक रूप में प्रमाणित करती है। सहस्रों वैदिक वाक्य शरीर से अतिरिक्त आत्मा के प्रतिपादक हैं—जिनकी गणना तक करना दुभर है। इन्द्रियों के अतिरिक्त भी "जिस मैंने रूप को देखा था—यह मेरे स्पर्श कर रहा हूँ" आदि व्यवहार एक ज्ञाता के रूप में आत्मा को मायता दे रहे हैं। "यह मेरी ऐसी आत्मा है, मेरा मन आत्मा है" आदि इन्द्रियों की भिन्नता का व्यवहार भी दिखाई देता है। इसलिए इन्द्रियात्मवाद भी स्वतः ही खंडित हो जाता है।

### विज्ञानात्मका

इन दोनों से आगे बढ़कर बौद्ध दर्शन कुछ सूक्ष्म सिद्धान्त इस प्रसंग में प्रस्तुत करता है। इसका कहना है—“रूप, संज्ञा, वेदना, संस्कार और विज्ञान इन पाँच स्कन्धों के अतिरिक्त आत्मा नामक कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है। भूत एवं भौतिक पदार्थों को रूप, किसी वस्तु के साक्षात्कार को संज्ञा, तज्जन्य सुख, दुःख एवं उदासीनता के भाव को वेदना, अतीत अनुभव से उत्पन्न और स्मृति के कारण-भूत सूक्ष्म मानसिक प्रवृत्ति को संस्कार एवं चैतन्य को विज्ञान के नाम से पुकारते हैं। यह विज्ञान ही आत्मा है। इस दृष्टि से ज्ञान और ज्ञाता में कोई अंतर नहीं है। यद्यपि यहाँ शका रहती है कि जब ज्ञान क्षणिक है, तो फिर पहले दिन प्राप्त चीजों को दूसरे दिन स्मृति या इच्छा

१—इदं मयीदृशं चक्षुर्मनो मे भ्रान्तमित्यपि ।

इन्द्रियेष्वपि भेदेन, व्यवहारश्च दृश्यते ॥

क्यों होती है ? इसका समाधान करते हुए यौद्ध विद्वान् कहते हैं कि इसके लिए आत्मा की कल्पना की आवश्यकता नहीं है। यह तो पुरुष तत्ति होने के कारण संभव है। यह तत्ति एक प्रकार का प्रवाह है—जन्मके आधार पर—स्मरण आदि उपपन्न हो जाते हैं। अतः ज्ञान ही ज्ञाता है—उसके अतिरिक्त ज्ञाता नाम की कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं है।

मीमांसक प्रथम मतव्यों की तरह विज्ञान की इस आत्मता को भी स्वीकृत नहीं करते। कर्म के पहले और बाद में स्पष्ट रूप से कर्ता की प्रतिपत्ति होती है—जो क्षणभंगुर विज्ञान से सर्वथा भिन्न है। जब “जिस मेंने पहले देखा था, वही मैं अब इसे देखा रहा हूँ” इस प्रकार के वाक्य में पूर्व और उत्तर काल में, एक ही ज्ञाता की उपलब्धि हो रही है—फिर उसका अपहरण किस प्रकार किया जा सकता है। ज्ञाता की यह एकता तो प्रत्यभिज्ञा के द्वारा ही अवगत होजाती है। अतः ज्ञान ही ज्ञाता नहीं हो सकता। भला ज्ञाता ही ज्ञान कैसे बन सकता है, क्योंकि एक ही वस्तु कर्ता और कर्म दोनों नहीं हो सकता। ज्ञान का अधिष्ठान तो आत्मा है।

यह आत्मा शरीर, इन्द्रिय एवं विज्ञान आदि से भिन्न है। इसके परिमाण के विषय में तीन पक्ष हैं—१—अणु, २—शरीर परिमाण, ३—विभु। आत्मा को अणु मानने में सबसे बड़ी आपत्ति यह है कि एक साथ शिर और पाव में वेदना को उत्पत्ति नहीं हो सकती—जो प्रत्यक्ष दृष्ट है। यदि शरीरपरिमाण माना जाये, तो फिर शरीर ही की तरह इसके भी भिन्न भिन्न अवयवों की कल्पना करनी होगी। बड़े हाथी के शरीर के लिए इसके घड और पीटो के लिए छोट स्वरूप की कल्पना करनी होगी, जो सर्वथा अर्थात्तक है। अतः प्रथम—दोना पक्ष न मान कर इसके विभुरूप को ही मानना शास्त्र और व्यवहार—संमत भी है। श्रुति<sup>१</sup> ने एव गीता ने<sup>२</sup> भी इसकी व्यापकता को सादर

१—अनन्तमपाम ।

२—नित्य सनातन एव गुरुचलोऽयं धनान्न ।

शिरोधार्य किया है। उपनिषद् आदि शास्त्रों एवं पुराणों १ में जहाँ भी कहीं इसके अणुरूप की चर्चा की गई है—वह इसको सूक्ष्मता को लेकर है।

आत्मा को इस व्यापकता को सिद्धान्तित करते हुए भी मीमांसक सब शरीरों के साथ उसकी एकता नहीं मानते। वह एक और विभु होते हुए भी नाना है। यदि सब शरीरों में उसके एक ही रूप को माना जायेगा, तो देवदत्त के शरीर में रहने वाला आत्मा के द्वारा देखो हुई वस्तु को यज्ञ-रुद्र के शरीर में रहने वाला आत्मा भी पहचानने लगेगा, क्योंकि प्रत्यभिज्ञाना (पहचानने वाला आत्मा) दोनों में एक ही है। जिस प्रकार एक घाते पर एक ही व्यक्ति के भिन्न भिन्न अंगों द्वारा किये हुये कार्यों को उसकी आत्मा ग्रहण कर लेती है और वह कहने लगता है कि “जिसे मैंने देखा था, वह मैं चूर रहा हूँ”। यहाँ चतु और त्रचा ये इन्द्रिया यद्यपि भिन्न हैं, पर वह प्रत्यभिज्ञाना एक है—इसलिए ऐसा ज्ञान हो जाता है। इसी तरह सब शरीरों में आत्मा की एकता मान लेने पर एक दूसरे द्वारा देखा हुई चीज का एक दूसरे द्वारा पहचानना संगत होने लगेगा—जो दृष्ट और व्यवहार-विरुद्ध है। अतः यह आत्मा एक होते हुए भी प्रतिशरीर भिन्न है।

इसके अतिरिक्त भी अनेक अव्यवस्थाएँ इस एकता के कारण होने लगेगी। फल कौन प्रायेगा और फल कौन करेगा। एकता के होने पर तो मेरी आत्मा द्वारा किये हुए सत्कर्मों का फल यज्ञदत्त को भी मिलना चाहिए—क्योंकि उसकी भी आत्मा वही है। ऐसा परस्थिति में कोई क्यों कर्म करेगा ३। और सारा कर्म काण्ड-भाग निरर्थक हो जायेगा। कहीं कहीं श्रुति, स्मृति और पुराणों में यदि इसको एकता की चर्चा भी है, तो वह इसको विभुता को ले कर है, व्यावहारिकता

को लेकर नहीं। वायु के फटनांत से हम इसे और भी अधिक स्पष्ट कर सकते हैं।<sup>१</sup> वायु एक है—पर उसके भी वेणु, रन्ध्र आदि के अनुसार पड़ज आदि अनेक भेद होजाते हैं—वही स्थिति आत्मा की भी है। अर्थात् आत्मा में भी पशु मनुष्य आदि जो विलक्षणता है—यह देह-मयन्त की देन है, स्वामात्रिक नहीं है। अतः प्रतिशरीर भिन्न आत्मा की स्वतः सिद्धि होजाती है—जो सर्गगत और नित्य है। इसीलिए प्रचन और मोक्ष आदि की व्यवस्था भी उपन होजाती है।

यह आत्मा मन से गम्य है। श्रुति भी इसी प्रकार कहती है—“स मानसीन आत्मा जनानाम्”। न इसका पुत्र, पिता आदि के रूप में किसी से संबन्ध<sup>२</sup> ही है, क्योंकि जन्य और जनकभाव शरीर का विषय है। शरीर ही शरीर से उत्पन्न होता है, आत्मा आत्मा से नहीं। यह आत्मा अहप्रत्यय, से गम्य ज्ञाता है—जो सब से अतिरिक्त है।<sup>३</sup> गीता और उपनिषद्<sup>४</sup> शास्त्र उसकी इस अहप्रत्ययगम्यता के प्रमाण हैं। मन्त्रार्थ भी कहता है—“अह मनुरभय सूर्यश्च”।

१—वेणुरादिभेदेन, भेद पट्टादिमणितः ।

अमेदव्यापिनी वायोस्तथा तस्य महात्मन ॥

२—‘नास्य कश्चिन्नाय कस्यचित् निमुक्ताहकारमकार एवात्मिति’ ।

३—तथा च येऽपि योगस्य, परं काष्ठामुपागताः ।

योगश्चरेश्वास्तेऽपि कुर्वन्त्यात्मयहमतिम् ॥

अह कृत्स्नस्य जगतः, प्रभवः प्रलयस्तथा ।

तावद्वेद सर्वाणि न त्वं वेद्यं परतप ॥

यस्मात्तुरमतीतोऽहमचरादपि चोत्तमः ।

विष्टन्याहमिदं कृत्स्नमेकाशेन चिंत्यते अग्रे ॥

मम योनिर्महद्गन्त तस्मिन्मम दयाम्यहम् ।

एवमादावहं शब्द परस्मिन्पुंसि हि ध्रुवम् ॥

४—यज्ञ या इदमग्र आसीत् । तदा मानसोऽवदत्त दत्तास्मि ।

आत्मा के इस स्वरूप का व्यापक वर्णन उपनिषद्-शास्त्रों में विस्तार से किया गया है—इसीलिए महामना कुमारिल ने कहा है—“दृढत्वमेतद्विषयप्रबोध प्रयाति वेदान्त-निषेवणेन”। जहाँ तक मीमांसा दर्शन का प्रश्न है—उसके सिद्धान्त ऊपर बताये जा चुके हैं। मीमांसा क मत में यहो कर्म का कर्ता और भोक्ता है। यही कारण है कि “यत्र मान स्वर्गलोक याति” आदि वाक्य उपपन्न हो जाते हैं। इसकी कर्तृता पर मीमांसा को अमिट ध्याप है। यह सबगत आत्मा भी याग, ज्ञान, संकल्प<sup>१</sup> आदि का साक्षात् कर्ता है। जिस प्रकार सांख्य दर्शन इसको सबथा निर्लिप्त अथवा तेज<sup>२</sup> पुञ्ज के रूप में स्वीकृत कर इसका कर्तृत्व स्वीकृत नहीं करता, उस प्रकार हमारा मत नहीं है। न वैशेषिक दर्शन की तरह स्पन्द मात्र को ही हम क्रिया मानते हैं—जिससे आत्मा में कर्तृत्व न आ सके। हमारी दृष्टि से तो धात्वर्थ-मात्र ही क्रिया है। स्पन्दन का भी प्रयोजक रूप में यह कर्ता हो सकता है, क्योंकि यह प्रयत्न से शरीर को स्पन्दन में प्रयुक्त करता है। स्पन्दन के प्रति साक्षात्कर्तृता तो इसमें नहीं आ सकती, क्योंकि सर्वगत होने के कारण इसका स्पन्दन असंभव है। इस असाक्षात् संबन्ध ही को लेकर पुराणों और उपनिषदों में आत्मा का अकर्तृत्ववाद है—जो वास्तविक नहीं है। वस्तुतः यह आत्मा ही कर्ता और भोक्ता है—जो यदि साक्षात् नहीं, तो लक्षणा<sup>३</sup>-से शरीर के द्वारा यज्ञ-साधनों से सबद्ध होता है। इसके कर्ता मानने से ही मीमांसा की कर्म-व्यवस्था सगत होती है।

## इन्द्रिय-निरूपण

जो अर्थ (विषय) के साथ संबद्ध होने पर स्पष्ट ज्ञान कराती है—उसे इन्द्रिय कहा जाता है। ये इन्द्रिया दो प्रकार की हैं—बाह्य और

१—सकन्यादेवास्य पितरं समुत्तिष्ठन्ताति ।

( उपनिषद् )

२—साद्य यद्यपि सब-बो, नात्मनो यज्ञ-साधनै ।

तथापि लक्षणा-श्रुत्या, शरीरद्वाराका भवेत् ॥

आभ्यन्तर । इन दोनों में बाह्य इन्द्रिय पाँच प्रकार की हैं— १—आण, २—रसना, ३—चक्षु, ४—त्वचा, ५—श्रोत्र । आभ्यन्तर इन्द्रिय एक मन ही है । प्रथम पाँचों में चार पृथिवी, जल, तेज और वायु-प्रकृतिक हैं—जिस प्रकार न्याय-दर्शन स्वीकार करता है । अंतिम श्रोत्र को नैयायिक जहाँ आकाशात्मक मानते हैं, वहाँ मीमांसक उसे विशाखा पर आश्रित कहते हैं । “दिशाः श्रोत्रम्” इस धृति-वचन के अनुसार हम वर्ण शकुन्ती से अवच्छिन्न दिशाओं के भाग को ही श्रोत्र कहते हैं । मन आभ्यन्तर इन्द्रिय है—क्योंकि वह आत्मा और उसके गुणों के ज्ञान में ही स्वतन्त्रता के साथ प्रवृत्त होता है । बाह्य रूप आदि के प्रदूषण में नहीं । रूप आदि ज्ञान में यदि वह प्रवृत्त भी होता है—तो चक्षु आदि की सहायता से ही, साक्षात् नहीं ।



## ५-सृष्टि-प्रपञ्च और मोक्ष

सृष्टि

आत्मा ही की तरह सृष्टि के सब वस्तु भी भिन्न भिन्न दर्शनों के भिन्न भिन्न सिद्धान्त हैं। वेदान्त के अनुसार संसार के आदि में केवल एक आत्मा ही था—वही अपनी इच्छा से आकाश आदि प्रपञ्च के रूप में परिणत हुआ—जिस प्रकार बीज वृक्ष के रूप में परिणत होता है। शाश्वत, सत्, चित् और आनन्दमय ब्रह्म जड़ के रूप में किस प्रकार परिणत होता है? यह प्रश्न होने पर यों समाधान किया जाता है कि वस्तुतः वह नहीं बदलता, अपितु बिना बदले हुए ही अविद्या (भ्रान्ति) के कारण बदले हुए की तरह दिखाई देने लगता है—जिस प्रकार वर्षण आदि में मुँह। अविद्या से होने वाली यह प्रक्रिया ही सृष्टि है—जो स्वप्न-प्रपञ्च के समान है। वस्तुतः परमात्मा<sup>१</sup> एक ही है और उसका यह जो रूप दिखाई देता है—वह माया के कारण है। माया ही के<sup>२</sup> कारण यह संसार भिन्न रूप में दिखाई देता है। संसार की इस माया के द्वारा ब्रह्म का नानात्व<sup>३</sup>-दर्शन ही मृत्यु और इस माया-बन्धन से सर्वथा मुक्त होकर उस ब्रह्म की एकता का दर्शन ही मोक्ष है। इस दृष्टि से यह सृष्टि-प्रपञ्च सर्वथा असत्य है—जो अविद्या-मूलक है।

पर सृष्टि-प्रपञ्च की यह सार्वत्रिक असत्यता प्रत्यक्ष के विरुद्ध है। भला पृथ्वी, पहाड़, नदी, समुद्र, नगर और असंख्य चर, अचर जंतु हम प्रत्यक्ष देख रहे हैं और उनसे व्यवहार भी कर रहे हैं, फिर इस सृष्टि की असत्यता पर किस प्रकार विश्वास किया जा सकता है। यदि केवल

१—A सर्वं खल्विदं ब्रह्म । B—आत्मैवेद सर्वं नेह नानास्ति किञ्चन ।

२—इदो मायाभिः पुरुरूप ईयते ।

३—"मृत्योः स मृत्युमप्नोति य ईदं नानैव पश्यति" ( उपनिषद् )



उपनिषद् आदि शास्त्रों के प्रमाणों को लेकर हम इसे असत्य सिद्ध करना चाहें, तो यह भी संभव नहीं है। क्योंकि कोई भी शास्त्र प्रत्यक्ष का वाध नहीं कर सकता। प्रत्यक्ष शीघ्र प्रवृत्त होता है, इसलिए वह सब प्रमाणों से प्रबल है। प्रत्यक्ष में वह रोचक शक्ति विद्यमान है—जिसके द्वारा आगम के लिए अर्गला लग जातो है। जिस प्रकार उत्पन्न होते हुए घड़े को बड़े से फोड़ देने पर वह उत्पन्न ही नहीं हो पाता, वसी तरह प्रपच को असत्य सिद्ध करने वाला आगम प्रत्यक्ष द्वारा प्रतिहत होजाने के कारण प्रवृत्त ही नहीं हो पाता। दूसरी बात यह कि जब हम प्रपच ही को सत्यता असत्य मानते हैं, तो उसके अन्तर्गत होने के कारण फिर शास्त्र को भी हमें असत्य ही मानना होगा। जब वह स्वयं असत् रूप है, तो फिर उसे किसी भी विषय के प्रति प्रमाण नहीं स्वीकृत किया जा सकता।

इन सब आपत्तियों से बच कर कतिपय<sup>१</sup> वेदान्तवादियों ने कहा—हम इस प्रपच को सत्यता असत् नहीं कहते, क्योंकि यह प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से सिद्ध है। न हम इसे वस्तुतः सत् ही कहते हैं, क्योंकि आत्मज्ञान से इसका सत् रूप याचित होजाता है। अतः न यह पूर्ण सत् है और न पूर्ण असत् है—अपितु इन दोनों से अनिर्ध्वजनीय है। पर यह मार्ग भी सत्यता सुरक्षित नहीं है। जब सत् नहीं है, तो उसे असत् होना चाहिए और जब असत् नहीं है तो उसे सत् होना चाहिए। जो दोनों नहीं है—यह तीसरा कहा से होगा। यह प्रपच तो स्पष्ट प्रतीत हो रहा है—इसलिए इसे अनिर्याय भी नहीं कहा जा सकता। न इसे किसी भी प्रकार से याचित हो किया जा सकता है, क्योंकि संसार (जीवित) में रहने की स्थिति में यह प्रत्यक्ष रहता है। मोक्ष अवस्था में भी इसका बोध नहीं जाना जा सकता, क्योंकि इस समय तो ज्ञान के संपूर्ण साधन नष्ट हो जाते हैं—

१—प्रदेक सदस्यत्वाभ्यां विचारण्या न तत् ।

गादवे तदनिर्वाच्यमाहुर्वेदान्तवादिनः ॥

इसलिए बाधक या साधक किसी भी प्रकार का ज्ञान उस समय असम्भव है। यह प्रपञ्च सर्वथा अवाध्य है—इसीलिए सत् है।

यदि इस प्रपञ्च को अविद्या से उत्पन्न किया हुआ मानते हो तो यह भी सगत नहीं है। अविद्या का अर्थ भ्रान्ति है। यह, भ्राति-रूपिणी अविद्या किसकी है? ब्रह्म की तो हो नहीं सकती, क्योंकि वह स्वच्छ विद्यारूप है। प्रकाश में अंधकार, को कोई स्थान नहीं मिल सकता। यदि यह जीवा की भ्रान्ति मानी जाये, तो वे भी तो ब्रह्म से अतिरिक्त नहीं है। यदि इस अविद्या के आश्रय के रूप में ब्रह्म और जीव इन दोनों के अतिरिक्त वस्तु की कल्पना की गई, तो अद्वैतता क्षिप्त भिन्न होजायेगी। अतः यह अविद्या निराश्रित है और इसीलिए यह अविद्या याद या मायावाद, सर्वथा असगत और निर्मूल है। इससे तो शून्य या क्षणिकवाद ही अच्छा है। इस प्रपञ्च को असत् बताते हुए—जो यह कहा जाता है कि “अज्ञान से उत्पन्न हुआ यह प्रपञ्च ज्ञान के द्वारा नष्ट कर दिया जाता है—जिस प्रकार मृग का जल और स्वप्न का प्रपञ्च”। अर्थात् जिस प्रकार कुम्हार अपने सपूर्ण व्यापारों के द्वारा घड़े को उत्पन्न करता है और मूसल का प्रहार उसे नष्ट कर देता है—उसी प्रकार अज्ञान (कुम्हार) इस प्रपञ्च को उत्पन्न करता है और ज्ञान (मूसल) उसको नष्ट कर देता है। पर इससे तो प्रपञ्च की नश्वरता या अनित्यता ही सिद्ध हुई—इसका सधैरे अभाव तो सिद्ध नहीं होता। स प्रकार आप ही की युक्तियों से प्रपञ्च की सत्ता तो स्वतः प्रमाणित होजाती है।

### आत्म-परिणामवाद

इस आत्म-परिणाम-वाद में कुछ एक उपनिषद्-शास्त्री नवीन मार्ग उपस्थित करते हैं—इसो से उनकी पूर्व-प्रतिपादित युक्तियों की प्रभाव-हीनता स्वरूप सिद्ध हो जाती है। इनका मानना है कि वस्तुतः आत्मा ही अपनी इच्छा से प्रपञ्च के रूप में परिणत हो जाती है।

आत्मा के इन भिन्न भिन्न रूपों की परिणामन-अवस्था के सप्रपच में उपनिषदों<sup>१</sup> एवं पुराणों में भी अनेक वाद प्रचलित हैं। जिस प्रकार एक ही अनेक शाखाओं वाला वृक्ष दूर से देखने वालों को ऊपर ऊपर से अनेक वृक्षों के रूप में दिखाई देता है, किंतु उसको निकट से देखने वाले व्यक्ति स्पष्ट कह देते हैं कि “यह एक ही वृक्ष है—जिसकी अनेक शाखायें हैं”। उसी प्रकार इस नाम रूपी सांसारिक प्रपच को नाना रूप में समझने वालों को तात्त्विक बात समझाना इस प्रकार के पदत्ववादों का कार्य है। अर्थात् यह सप्रपच वस्तु एक ही सत्ता का विस्तार है—यहाँ नाना कुछ भी नहीं है। जो प्रपच को असत् बताने वाले अविद्या, भ्रान्ति या मायावाद हैं—वे सब औपचारिक हैं, वास्तविक नहीं हैं। जैसे मृग-जल, रस्सी में सर्पज्ञान और स्वप्न-प्रपच आदि कुछ क्षण तक उत्पन्न हो कर पुन नष्ट हो जाते हैं, उसी प्रकार भेद-प्रपचरूपी तत्त्व का परिणाम भी पैदा होता है और नष्ट भी हो जाता है—इसी लिए उसको औपचारिक रूप से असत् कहा जाता है। यह असत् न होत हुए भी असत् के समान है, इसीलिए उससे सम्बंधित ज्ञान में भी औपचारिक रूप से भ्रांतित्व अपने आप आ जाता है। इसी प्रकार के रूपूण व्यवहार और वाक्य या तो औपचारिक हैं, अथवा अर्थवाचक-मूलक हैं। प्रपच में जो असत्यता बताई भी गई है, वह वैराग्य को उत्पन्न करने के लिए, एवं आत्मा में जो परमार्थता सिद्ध की गई है, वह मोक्ष की इच्छा रखने वालों का उत्साह बढ़ाने के लिए है। अतः यह प्रपच एक ही आत्मा का परिणाम है—सर्धया असत् नहीं है। यदि असत् होता, तो फिर विज्ञान से भी इसका ज्ञान नहीं हो सकता था—जिस तरह खरगोश के शृ गों का ज्ञान नहीं हो सकता।

पर यह आत्म-परिणामवाद भी ऊपर लिखे हुए अविद्या, माया या असत्वाद की तरह अयुक्त है। जो आत्मा सर्वथा चित् रूप है—उसका

१—A—वदेत्तु बहुधा प्रमथेयम् ।

B—तस्माद्वा एतस्मात्तमन आकारा समूतः ।

१ पुराण एवेदं सर्वं नेह नानास्ति विचिनः ।

जड़ रूप में परिणत होना असम्भव है। यदि आत्मा की एकता ही मानो जाये तब तो देवदत्त का सुख यज्ञदत्त का भी सुख होना चाहिए। कदाचित् आप यह कहें कि आत्मा के एक होते हुए भी अतः करणों के भिन्न होने के कारण सत्र प्राणियों में अभेद-ज्ञान नहीं होता, तो यह भी सगत नहीं है। क्योंकि अतः करण अचेतन है, अतएव वह सुख और दुःख का अनुभव करने वाला है—और वह एक है—अतः एक दूसरे का सुख दुःख एक दूसरे के अनुभव का विषय रहना चाहिए। पर रहता नहीं है, इस लिए यह सिद्धान्त भी असगत है।

### प्रकृति-परिणामवाद

सांख्य-दर्शन मसार को प्रकृति का परिणाम मानता है। दो प्रकार का सारय है—निरीश्वर और सेश्वर। निरीश्वरवादी कहते हैं सत्त्व, रज और तम इन तीनों गुणों वाली अचेतन प्रकृति महद् आदि विशेष तत्त्वों से प्रपञ्च के रूप में चेतन व्यक्तियों के उपभोग के लिए परिणत हो जाती है। सेश्वरवादी (योग) भी इसी प्रकार कहते हैं—पर इतनी विशेषता अवश्य है—यह प्रकृति पुरुष नामक ईश्वर का आश्रय लेकर ससार की रचना करती है। जैसे अच्छे खेत में पड़ कर बीज उसके सपर्क से अकुर आदि क्रम के द्वारा वृत्त बन जाता है, उसी प्रकार सर्वव्यापी ईश्वर का आश्रय लेकर सर्वव्यापिनी प्रकृति महत्, अहकार, तन्मात्रा आदि क्रम से परिणत होती हुई विशेषान्त प्रपञ्च का आरम्भ कर देती है। इतिहास एवं पुराणों में भी यही है। यही प्रकृति मूलक सृष्टि है, ईश्वर तो निमित्त-मात्र है। यह प्रकृति सत्र जगद् एक है, भोक्ता (भोगने वाले) भिन्न हैं—इसलिए बंधन और मुक्ति आदि की व्यवस्था उपपन्न हो जाती है—यही शास्त्र-समत भी है। उपनिषद् शास्त्रों के जो एकात्मवाद हैं—वे केवल अविलक्षणता को लेकर हैं। वस्तुतः यह

१—अजामेकां लोहितकृष्णशुक्लां बह्वीं प्रजां जनयन्तां सत्त्वाम् ।

अजो ह्येको जुपमाणोऽनुशेते, जहात्येना भुक्त्वा भोगमजोऽन्य ॥

परम पुरुष और यह सृष्टि भिन्न हैं—गीता<sup>१</sup> तक में इनकी भिन्नता स्पष्ट की गई है।

मीमांसकों को यह प्रकृत-परिणाम-वाद भी आत्म-परिणामवाद की तरह अभिमत नहीं है। जब प्रकृति पकरूप है, फिर वह मनुष्य पशु, पक्षी आदि विभिन्न रूप वाले प्रपञ्च को किस प्रकार आरम्भ कर देती है। जैसा कारण होता है—वैसा ही तो कार्य भी होना चाहिए। अविलक्षण कारण विलक्षण कार्य को जन्म नहीं दे सकता। न इस प्रकार में ईश्वर की इच्छा ही को कारण के रूप में अंगीकृत किया जा सकता है। भला संपूर्ण क्लेशों से परे और संपूर्ण कामनाओं से दूर रहने वाले ईश्वर को क्यों इच्छा होने लगी। इसके अतिरिक्त जब प्रलय हो जाता है—तब आप ही की मायता के अनुसार केवल प्रकृति और आत्माएँ ही अवस्थित रहती हैं। सत्र आत्माएँ चेतन रूप हैं, इसलिए समान हैं। धर्म और अधर्म से उत्पन्न होने वाली विलक्षणता भी उनमें नहीं है, क्योंकि वे अतःकरण के गुण हैं और उस समय अन्तःकरण का अभाव है। ऐसी स्थिति में सृष्टि के समय प्रकृति शरीर का आरम्भ से आत्माओं को बाँधती हैं, तो पहली सृष्टि में मुक्त थे, या मुक्त नहीं थे—उन सबको यह बाँधेगी। अतः जिनने अश्रयमेध जैसा पुण्य किया और जिनने ब्रह्म-हत्या जैसा पाप किया—वे सभी एक से हो जायेंगे, क्योंकि पहले वे किये हुए धर्म और अधर्म तो नष्ट हो ही चुके। वे सब अव्ययस्थायी प्रकृति-परिणाम-वाद में हैं—जो शास्त्र-प्रामाण्य तक के लिए घातक हैं। अतः सृष्टि नित्य है। उपनिषद् में जहाँ कहीं भी सृष्टि और प्रलयवाद हैं—वे एक प्रकार के अर्थवाद हैं।

वैजेषिक शब्द, अर्थ के मन्व्य और वेद को पौरुषेय मानते हुए अनुमान की सहायता से सृष्टि प्रलय और ईश्वर को सिद्ध करते हैं।

१—उत्तम पुण्यस्त्वन्य परमा मेवुदाहृत ।

उपपदानुमान्ता च कर्ता भोक्ता मदेश्वरः ॥

परमन्मेति नापुनो देदेऽस्मिपुनः पर ।

इसी ईश्वर की इच्छा प्रलय के अनन्तर भी परमाणुओं की सहायता से सृष्टि की रचना कराती है—ये परमाणु प्रलय के अवसर पर भी नष्ट नहीं होते। पार्थिव, आप्य ( जल के ) तैजस और वायवीय ये चार प्रकार के परमाणु क्रमशः पृथिवी, जल, तेज और वायु के प्रति समवायि कारण हैं। दो परमाणुओं के संयोग से द्व्यणुक फिर दो द्व्यणुकों से एक चतुरणुक आदि क्रम से सृष्टि की उत्पत्ति होती है। प्रलय-काल में इसका पूर्णश विनाश हो जाता है।

सृष्टि के सूक्ष्म में यह सिद्धान्त भी मीमांसकों को अभिप्रेत नहीं है। प्रयत्न के बिना केवल ईश्वर की इच्छा-मात्र से परमाणुओं में कोई क्रिया ( वैशेषिक दर्शन के अनुसार-स्पन्द ) नहीं हो सकती। इच्छा के द्वारा कराये गये प्रयत्न के बश से तो आज भी शरीर में स्पन्द होता है, पर केवल इच्छा से नहीं होता। कदाचित्-यह कहा जाये कि ईश्वर भी प्रयत्न करता है, पर यह भी उचित नहीं, क्योंकि जो शरीरधारी नहीं होता, उसके लिए प्रयत्न असंभव है। सब आत्माएँ शरीर में रहते हुए ही प्रयत्न का आरम्भ करती हैं, बाहर नहीं। अतः प्रयत्न शरीरापेक्षी है। जिसके शरीर नहीं है—उसके तो उच्छ्वा भी नहीं हो सकती। यदि ईश्वर का शरीर भी माना जाये, तो प्रलय-काल में सब शरीरों के नष्ट होजाने की तरह यह भी तो नष्ट होजाता है। अतः सत्क्षेप में बिना शरीर के न इच्छा हो सकती है, न प्रयत्न और न ज्ञान, क्योंकि उस समय इन्द्रिय आदि का सर्वथा अभाव है। ऐसी स्थिति में सृष्टि को किसी की कृति नहीं माना जा सकता। वह तो सर्वथा नित्य है और उसकी यह नित्यता ही मीमांसा-दर्शन की समिति में ऊपर बताई गई सब आपत्तियों का समाधान है। “य कल्प स कल्पपूर्व” आदि न्याय ( जो कल्प है वह पहले के कल्प की ही तरह है ) भी इसके साक्षी हैं। ऐसा कोई काल देखने में नहीं आता—जिस समय कोई सृष्टि न हो। केवल प्राणी आता है और चला जाता है—इसी से तो सृष्टि का विनाश नहीं माना जा सकता। गोकुल नामक व्यक्ति मरता है—इस का अर्थ यह नहीं है कि सृष्टि या

मनुष्य मरता है। यह तो एक प्रकार का प्रवाद है—जो अनन्तरत रूप से सत्ता चलता रहता है और जिसका न कोई कर्ता ही है। यही इसकी नित्यता है।

## मोक्षवाद

सृष्टि के इस विवरण के साथ मोक्ष का अटल मयन्ध है। विशेषकर हम भारतीय सदा से मोक्ष के उपासक रहे हैं। धर्म अर्थ, काम, मोक्ष इन चार प्रकार के पुम्पायों में मोक्ष ही हमारा परम प्राप्ति रहा है, इसीलिए अपने इस चरम उद्देश्य के मयन्ध में सभी विचारकों ने भिन्न भिन्न रूप से विचार व्यक्त किये हैं। महाशय चाणक्य इस शरीर से छुटकारा पाने की मोक्ष कहते हैं—जो मरते ही बिना किसी साधना के भी प्रत्येक मनुष्य को स्वतः प्राप्त होजाती है। उनका यह मतव्य शरीर को आत्मा मानने के कारण है—जिसका हम लड़न कर चुके हैं, इसलिए यह भी गतार्थ हो जाता है। कुछ लोग कहते हैं (बौद्ध विचारक) विचित्र प्रकार की वासनाओं के कारण नील पीत आदि रूपों में बहती हुई ज्ञानधारा संपूर्ण वासनाओं के नष्ट होना पर नील, पीत आदि विचित्रताओं को छोड़कर जय केवल विगुह ज्ञान के रूप में अवस्थित होजाती है, तो यही स्थिति मोक्ष है। अर्थात् ससार के सब दृश्यमान रूप एक प्रकार से वासना-यश रहते हुए ज्ञान ही के रूप हैं। जब यह वासना नष्ट हो जायेगी, तो यह सब प्रपञ्च अपने आप अनेक-रूप नहीं रहेगा। पर उनका यह मतव्य तो तथ ही सगन हो सकता है—जबकि हमारे के दिखते हुए संपूर्ण पदार्थों का सर्वथा अभाव मान लिया जाये। यह मिद्धान्त वास्तव्य के अभाव पर आधारित हैं। जबकि हम वास्तव्य के अभाव को न मानकर उसकी सत्य सत्ता प्रमाणित कर आये हैं, तो उपर्युक्त मतव्य फिर स्वतः ही न्यङ्कित होजाता है।

इनमें आगे बढ़ कर कतिपय विचारक इस मृष्टि-प्रपञ्च के विनाश को मोक्ष कहते हैं। यह प्रपञ्च अविद्या ( भ्रान्ति ) द्वारा बनाया

हुआ है। जिस तरह जागते हो स्थान के सब जजाल नष्ट हो जाते हैं, उसी तरह ब्रह्मविद्या के द्वारा अविद्या के नष्ट हो जाने पर यह प्रपच भी स्वयं ही विनीत होजाता है। श्रुति भी इसमें प्रमाण है—“जहा दो<sup>१</sup> होते हैं जीव और आत्मा) वहा एक दूसरे को देखता है, पर जहाँ सब कुछ आत्मा ही होजाती है, वहाँ कौन किस को देखेगा।” पर यह मत भी कोई अगडनोय अस्तित्व नहीं रखता। यह मत प्रपच को अविद्या निर्मित मानकर चलता है—जबकि हम प्रपच के अविद्या जन्य होने का विस्तार के साथ खडन कर चुके हैं—उसी से यह निर्मूल होजाता है। यह प्रपच तो सत्य है। “आत्मा<sup>२</sup> ही सब कुछ है” आदि उपनिषद् वाक्य भी प्रपच के स्वरूप का खडन करने वाले नहीं हैं, अपितु “आत्मा ही उन सब का भोगने वाला है” इस अभिप्राय को प्रकट करने वाले हैं। जिस प्रकार “जो चाहता है मैं<sup>३</sup> राष्ट्र हो जाऊँ” इस वाक्य में राष्ट्र होने का अर्थ राष्ट्र का भोक्ता होने से है, उसी प्रकार यहाँ भी सब के भोक्ता होने का तात्पर्य है। दूसरी बात यह है कि मुक्त अवस्था में आत्मा के लिए न कोई ज्ञेय दृश्य) न ज्ञान का साधन (इन्द्रिय आदि) और न ज्ञाता ही रहती है—अपितु आत्मा ही सब कुछ है—फिर किससे क्या देखे, ? इसी प्रसंग को लेकर प्रथम वाक्य कहा गया है, प्रपच को असत्यता को लेकर नहीं। जिस प्रकार ससार में जिसके पास न कुछ द्रव्य होता है न सयन्वी होते है—वह यह कहा करता है कि “मेरे तो कुछ भी नहीं है, मैं ही सब कुछ हूँ” यही स्थिति यहाँ भी है। इस प्रकार यह प्रपच असत्य नहीं है, न इसका कभी विलय ही होता है—अतः प्रपच के विलय को मोक्ष मानना सवथा निराधार है।

१—यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतर परयति यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्त्वेन न पश्येत् ।

२—यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् ।

३—“य कामयेत राष्ट्रं स्थामिति” ।



इन सप्तमा स्वडन कर मीमांसक इन दोनों मतों के अतिरिक्त मत उस विषय में प्रस्तुत करते हैं। वे कहते हैं—इस सृष्टि प्रपञ्च के साथ विद्यमान संबंध का विलय हो जाना ही मोक्ष है। यह सृष्टि प्रपञ्च तीन प्रकार से मनुष्य को बंधता है—भोग के पात्र शरीर, भोग के साधन इन्द्रिया, एवं भोग के योग्य शब्द आदि विषय ये इसके तीनों रूप हैं। भोग से यहाँ सुख, दुःख आदि का प्रत्यक्ष अनुभव अभिप्रेत है। इन तीनों प्रकार के बंधनों से आत्यन्तिक रूप में छुटकारा पा लेना ही मोक्ष है। यह आत्यन्तिक विलय (बंधनों का) दो कारणों से हो सकता है—पहले उत्पन्न हुए शरीर, इन्द्रिय और विषय नष्ट होजायें और जो उत्पन्न नहीं हुए हैं—वे सदा उत्पन्न न हों। यह सदा के लिए उत्पन्न न होना तभी संभव होता है—जबकि उत्पन्न करने वाले धर्म और अधर्म सर्वथा नष्ट होजायें। धर्म भी यदि रह गया, तो उत्पत्ति करायेगा और इसी तरह अधर्म भी। अतः यह प्रपञ्च के साथ संबंध ही एक प्रकार का बन्धन है और इस संबंध से छुटकारा पा लेना ही मोक्ष है।

### मुक्त अवस्था

उपर्युक्त विवेचन से यह प्रमाणित हुआ कि मीमांसकों के मत से मोक्ष में धर्म और अधर्म इन दोनों ही का सम्बन्ध नहीं रहता। इस पर कुछ एक विद्वानों को आपत्ति है—क्योंकि मुक्त अवस्था में आपके मत से जब सब धर्म नष्ट हो चुके, तो फिर मुक्त व्यक्ति को किसी प्रकार के सुख की प्राप्ति नहीं होगी। इस तरह जब मुक्त अवस्था में सुख नहीं रहेगा, तो फिर मोक्ष कोई प्राप्त भी क्या करना चाहेगा, न यह पुष्पाय, ही रहेगा। इस आधार पर आपत्ति से बचने के लिए वेदान्तियों ने मुक्त अवस्था में भी आनन्द की सत्ता को स्वीकार किया है। उनका कहना है कि उस अवस्था में मुक्त व्यक्ति को स्वाभाविक आनन्द प्राप्त होता है, जो लौकिक आनन्द से असीम और अन्यन्त वस्तु है,

इसी लिए उसको आत्मानन्द कहा जाता है । इस प्रकार के आनन्द की सत्ता में अनेक<sup>१</sup> श्रुतियाँ भी प्रमाण हैं । यह आनन्द स्वप्रकाश होता है । मुक्त अवस्था में यद्यपि बाह्य इन्द्रिया निवृत्त होजाती हैं, पर मन तो विद्यमान रहता ही है—ऐसा अनुमान उस काल में होने वाले आनन्द की द्योतक श्रुतियों से किया जा सकता है । आनन्द की तरह ही उस काल में ज्ञान<sup>२</sup> का भी लोप नहीं होता, ऐसा भी श्रुतियों के आधार पर उनका मानना है । अतः मुक्त अवस्था में मानस प्रत्यक्ष से परम आनन्द का अनुभव करती हुई आत्मा रहती है । इससे मोक्ष में पुरुषार्थता भी आ जाती है ।

विचार-शास्त्री इन छोटे मोटे प्रश्नों से घबराकर अपने सिद्धान्त से विचलित नहीं होते । वे कहते हैं—न मुक्त अवस्था में आनन्द का अनुभव होता है एव न ज्ञान ही का । जिस आनन्द को आप मुक्त अवस्था में स्वप्रकाश कहते हो—वह ससार अवस्था में कहाँ<sup>३</sup> चला जाता है । दूसरी बात यह है कि आनन्द का अनुभव करने के लिए इन्द्रियों की आवश्यकता अनिवार्य है । मुक्त अवस्था में इन्द्रियाँ कहाँ से आयेंगी—जिनके मध्यम से आनन्द का अनुभव किया जा सकेगा । बाह्य इन्द्रियों की तरह मन भी मुक्त अवस्था में नहीं रहता—जिसकी सहायता से आनन्द-लाभ किया जा सके । श्रुति स्पष्ट यह प्रतिपादित करती है कि उस अवस्था में मन<sup>४</sup> नहीं रहता, अतः मुक्त अवस्था में आनन्द की स्वीकृति वेद के भी विपरीत पड़ती है । यही शक्ति ज्ञान की भी है । ज्ञान के जब सब साधन ही नहीं रहते, तो फिर ज्ञान होगा किम प्रकार ।

१—निज यस्यात्मचैत प्रमानन्दधेयते च य ।

यच्च नित्यविमुक्तादि, तैरात्मा नैव उच्यते ॥

२—न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोभो भवति ।

३—अयं सारसंलयात्मनन्दो न प्रकाशते । न व्यपकाशनं युक्तं स्वप्रकाशस्य वस्तुन । यद्यसौ न प्रकाशेत, किं तर्ह्यन्यमकाशते ।

४—अमनोऽविवेकः ।

“जानने वाले के<sup>१</sup> ज्ञान का नाश नहीं होता” यह धृति-जो ज्ञान की मत्ता के प्रमाण रूप में प्रस्तुत की गई है—उसका अभिप्राय यह नहीं है कि मुक्त अवस्था में ज्ञान रहता है, अपितु यह है कि उस ज्ञान में भा “जानने वाले को ज्ञान को शक्ति का नाश नहीं होता” । एक ही नहीं—ऐसे अनेक वाक्य हैं—जो उस आत्मा की सर्वशक्तिमत्ता के प्रतिपादक हैं । मुक्त अवस्था में भी उसकी ज्ञान-शक्ति नष्ट नहीं होती, पर इन्द्रियों के साधन के अभाव में ज्ञान अरुण नहीं हो पाता । “जो यह<sup>२</sup> नहीं देखता, यह देखते हुए भी नहीं देखता, देखने वाले को दृष्टि का कभी नाश नहीं होता ।” “यह<sup>३</sup> सूँघते हुए भी नहीं सूँघता, सूँघने वाले को घ्राण का लोप नहीं होता” । ये सब वाक्य शक्तियों को लपेट रहे—अर्थात् उसकी जानने, देखने और सूँघने आदि की शक्ति नष्ट नहीं होती । पर इनका अर्थ यह नहीं है कि इन सब का ज्ञान उसको होता हो । इस सब प्रकार के ज्ञान के अभाव में साधनों का अभाव ही मूल कारण है । अतः मुक्त अवस्था में आत्मा को न किसी प्रकार के आनन्द का अनुभव होता है व न ज्ञान ही का ।

इतना होने पर भी साधकों के लिए यह सबसे परम कोटि का साध्य है । उस अवस्था में आनन्द नहीं रहता, फिर भी यह पुण्य का परम अर्थ है, क्योंकि उसमें सब प्रकार के दुःखों का लोप हो जाता है । यह भी कोई कम फल नहीं है । इसलिए सुख, दुःख आदि मपूर्ण आनन्द-गुणों का वच्छेद ही मोक्ष है<sup>४</sup> और इन सुखों एवं दुःखों का वच्छेद में हमको धर्म और अधर्म के वच्छेद का कारण मानना पड़ेगा । जब धर्म रहेगा, तो सुख अरुण होगा एवं जब अधर्म रहेगा, तो दुःख अवश्य

१—नहि भावुर्जनविगितोऽयं विद्यते ।

२—यद्वा तत्र परयति परकरो तत्र परयति नाह दृष्टुं दृष्टं विगितमात्रं विद्यते ।

३—जिह्वया तत्र जिह्वया १ दि प्रादुर्गतिविगितोऽयं विद्यते ।

४—दुःखदुःखमोक्षो हि समार इति शब्दो ।

तयोस्तुतमोक्षो तु मोक्ष मोक्षविरो विदुः ॥

होगा। इन दोनों में किसी की मत्ता जब तक रहेगी, तब तक मुक्ति कहाँ? शरीर की प्रवृत्ति तो कर्म से उत्पन्न फल को भोगने के लिए होती है—जब किसी भी प्रकार का शुभ या अशुभ कर्म हमारा<sup>१</sup> रह ही नहीं जायेगा, तो फिर हमें क्यों शरीर धारण करना पड़ेगा? अर्थात् नहीं। इसलिए मीमांसा-शास्त्र ने विधान किया, कि जो मोक्ष चाहता है—वह काम्य<sup>२</sup> और निषिद्ध कर्म न करे, क्योंकि यदि वह काम्य कर्म करेगा, तो सुख आदि की प्राप्ति होगी और निषिद्ध करेगा—तो दुःख की। ऐसा होने पर मोक्ष दुर्लभ हो जायेगी। केवल नित्य कर्म उसको करना चाहिए—जिससे सामान्य दोष उस पर न लगे।<sup>३</sup> इस प्रकार वह स्वयं कर्म-भन्धन से मुक्त हो जायेगा। एव सुख व दुःख से मुक्त हो कर उस अवस्था में स्वस्थ<sup>४</sup> रहेगा।

## मोक्ष के अधिकारी और साधन

जब कि मोक्ष इतनी उत्कृष्ट वस्तु है, फिर उसकी प्राप्ति के लिए प्रत्येक व्यक्ति का लालायित होना तो स्वभाविक है ही। पर उसको प्राप्त करने का अधिकारी होना कोई साधारण बात नहीं है—इसके लिए अत्यन्त विशाल योग्यता चाहिए। उनका विवचन करने में भी यह शास्त्र पिछड़ा नहीं है। उनका कहना है कि—<sup>५</sup>विवेकशील महामानवों के लिए अत्यन्त दुःखों से घिरा हुआ यह थाड़ा बहुत लौकिक सुख भीमदिरा

१—कर्मजन्योपभोगार्थं शरीरं न प्रवर्तते, तदभावे न कश्चिद्द्वैतस्तुष्टिप्राप्तयतिष्ठते।

२—मोक्षार्थं न प्रवर्तते तत्र काम्यं निषिद्धयो, निष्यन्तेति केचुर्याप्रत्यवार्थाजडासया ॥

३—दुःखदुःखविहीनोऽतो मुक्त स्वस्थोऽवतिष्ठते।

४—बहुदुःखारस्वस्तं यत्नाम स्थानकं सुखमसुरापानान्सुखयद्वर्जनाय विवेकिनाम्।  
एवंभूतार्थससारे य रक्ता सुखतृष्णया, न तेषामधिकारोऽस्ति मुक्तिशायो कथंचन ॥  
स सारादुद्भिज्जन्ते ये दृष्टलोकपराधरा, स एव सन्तु मुच्यन्ते न तु य प्राकृतो जनः।  
तेषामेवापवर्गाख्य पुरुषार्थो महामना

पीने आदि से उत्पन्न होने वाले सुख की तरह वर्जनीय है। इस प्रकार के समार में भी जो सुख और तृष्णा से लिपटे हुए हैं—उनका मोक्ष-शास्त्र में किसी भी प्रकार से अधिकार नहीं है। अपितु जो इस समार के संपूर्ण रहस्य को समझ कर इससे उद्धिग्न हो जाते हैं—वे ही हमसे मुक्त हो सकते हैं? हर कोई व्यक्ति नहीं। उन्हीं को यह मोक्ष नामक पुण्यार्थ प्राप्त होता है और उन्हीं मनीषियों का इस मोक्ष-शास्त्र में अधिकार भी है।

इसी प्रकार इसके साधनों की चर्चा का शुद्ध निष्कर्ष जो विचार-शास्त्रियों को अभिप्रेत है, हम ऊपर कर चुके हैं। आत्म-ज्ञान को मोक्ष के साधनों के रूप में मानने को एक महान् परंपरा अर्द्धत-विचारकों की ओर से प्रचलित की गई है, यह प्रायः सर्वसमत भो हो गई है। मीमांसा दर्शन भी उपनिषद् वाक्यों को दो रूप में स्वीकृत करता है—एक रूप में यह जहाँ तक कर्तु के साथ सात्वान् या परंपरा से उनका संबंध बैठना है, वहाँ तक उन्हीं यही सगन करता है। जो यहाँ सगन नहीं होते—उनको यह अदृष्ट मूलक कहता है। उसका यह अदृष्ट दो प्रकार का है—एक अभ्युदय-रूपी और दूसरा निश्रेयस-रूपी। अतः इस योजना से उसका भी दूसरी परंपरा के साथ इस मतव्य में समन्वय हो जाता है। “न मपुनरावर्तते” आदि वाक्यों को प्रमाण मानना ही इसका माहो है। अतः आत्म-ज्ञान मोक्ष में भी मदायक है।

सगुण-धारा के उपासक भी मोक्ष को ही प्राप्त करने की मागना करते हैं, किंतु उनकी मोक्ष का स्वरूप विचित्र है। उनमें कई एक तो सायुध्य गुणों के समर्थक हैं—विशेष गण (रामकृष्ण आदि) के साथ किसी भी रूप में सहवास प्राप्त करना अन्तर्हित है, इमं विरसस्तान् कहता है—

“मानुस ह्ये तो यही रमन्तान यमो नित गोदुज गौप के गशरन जो न्यग हों तो यमोरो करू, नित कालिन्त्री—पुन गन्ध की टारन”

आदि ये सब चर्चाएँ सृष्टि और ब्रह्म के सन्ध मे व्यपस्थापित भिन्न भिन्न सिद्धान्तों पर आधारित हैं। जब सृष्टि और ब्रह्म दोनों एक हों, तब तो मोक्ष की यह अवस्था असंगत है। पर जब उन्हें भिन्न भिन्न रूपों में स्वीकृत किया जाये, तब तो मायुज्य मुक्ति स्रत संगत हो जाती है। एक उदाहरण से इस अंतर को स्पष्ट किया जा सकता है। वेदान्तियों के मत में ब्रह्म एक खीर है और जीव भी मुक्त अवस्था में उस खीर में जाकर पड़ जाता है, वहाँ उसे आनन्द का अनुभव होता रहता है। विशिष्ट अद्वैत वाले इससे कुछ भिन्न मत रखते हैं—वे कहते हैं—खीर बनने में वह आनन्द नहीं है—जो उसको खाने में है। इसीलिए वे अपने ऋण आदि ब्रह्म के साथ रह कर इस अवस्था में उसका अक्षय आनन्द लूटना चाहते हैं। मीमांसक तो इस दशा में सुख और दुःख आदि से निर्लिप्त होकर स्वस्थ रहता है और यही वस्तुतः मुक्त अवस्था की उच्चता है। आनन्द भी चाहे आनन्द हो क्यों न हो, है एक दृष्टि से बन्धन ही—जिससे मुक्त होना परम आवश्यक है।

## ६-रक्तः प्रामाण्यवाद

### परिभाषा

प्रामाण्य के विषय में कुछ लोग कहते हैं-ज्ञान होते समय जो पदार्थ जिस रूप में प्रकट या अवभासित हो रहा है-यह पदार्थ वस्तुतः उसी तरह से अवस्थित हो, तो उसे प्रामाण्य कहा जाता है। अर्थात् यह अर्थ जो सामने उपस्थित है-अव्यभिचरित होता चाहिए-और उसकी वास्तविकता उसके अवभास से प्रचक्ष् नहीं होनी चाहिए।

“अर्थस्य चतुर्थाभाव प्रामाण्यमभिधीयते” इति (न्यायरत्न-माला (४ प्रश्न ५७)  
अर्थ लोग कहते हैं-अनविगत और अप्रतिषेधित अर्थ की निश्चायकता ही प्रामाण्य है। ऐसी स्थिति में यथार्थ ज्ञान ही प्रमा है-और प्रामाण्य इसी प्रमा से जीवित है। अथवा यथार्थ ज्ञान का अप्रमत्तत्व अप्रामाण्य का बीज है।

### प्रकार

इस प्रामाण्य को लेकर भिन्न भिन्न दर्शनों में भिन्न भिन्न सिद्धान्त प्रचलित हैं-जिनमें ये चार प्रमुख हैं-१-प्रामाण्य या अप्रामाण्य ये दोनों ही स्वतः होते हैं २-प्रामाण्य या अप्रामाण्य ये दोनों ही परत हैं (यह तार्किक पक्ष) ३-अप्रामाण्य स्वतः उत्पन्न होता है-पर प्रामाण्य तो परत होता है-(वाद) ४-प्रामाण्य स्वतः या अप्रामाण्य परत होता है (मीमांसक)।

### प्रामाण्य व अप्रामाण्य स्वतः.

प्रथम पक्ष का प्रतिपादन इस प्रकार किया जाता है कि-हरक कारण में अपने कार्य को सफल करने की शक्ति स्वभाव से ही रहती है-जिस प्रकार माँ (वृद्ध की शक्ति) के द्वारा बच्चा और पक्षी दोनों

ही विरुद्ध वस्तुएँ पैदा कर दी जाती हैं—उसी तरह ज्ञान के द्वारा भी स्वभाव ही से अपना प्रामाण्य या अप्रामाण्य प्रकट कर दिया जाता है—ये दोनों ही स्वभावतः ज्ञान के कार्य हैं—इस कार्य में अपने कारण से अतिरिक्त दूसरे कारण का अन्वेषण करना अयुक्त है—इसलिए ज्ञान का प्रामाण्य व अप्रामाण्य स्वतः सिद्ध है।

पर यह सिद्धान्त अयुक्त है—क्योंकि प्रामाण्य व अप्रामाण्य ये दो विरुद्ध वस्तुएँ हैं—प्रामाण्य तब कहा जा सकता है—जब कि जो वस्तु जिस रूप में जानी गई है—वह उसी रूप में वस्तुतः हो भी। अप्रामाण्य तब कहा जाता है—जब कि वह वस्तु उस रूप में न हो—जिस रूप में वर्णित की गई है—उसी अभिप्राय को अर्थतथात्व व अतथात्व शब्द से अभिव्यक्त किया जाता है। इस स्थिति में ज्ञान अपने ही विषय में एक साथ दो विरुद्ध मतव्यों को किस रूप में बोधित कर सकता है। यही कारण है कि ज्ञान प्रामाण्य व अप्रामाण्य दोनों को स्वतः अभिव्यक्त नहीं कर सकता।

### प्रामाण्य और अप्रामाण्य परतः.

इसे कुछ सशोधित रूप में उपस्थित कर एक नया मार्ग उपस्थित करने का प्रयत्न किया गया है—वह यह है कि उपर्युक्त विरोध का समाधान सुशक है—क्योंकि जब एक ही ज्ञान-व्यक्ति स्वनिष्ठ प्रामाण्य या अप्रामाण्य दोनों का बोधन करती हो, तो विरोधापत्ति है—पर जब एक ज्ञान व्यक्ति अपना प्रामाण्य व्यक्त कर रही हो—( जैसे यह घर है ) व दूसरी कोई ज्ञान-व्यक्ति अपना अप्रामाण्य ( शुक्ति में रजत ज्ञान ) प्रकट कर रही हो—तो व्यक्ति-भेद से यह मूल भेद सुशक है—किन्तु यह मतव्य अनवस्था से अपेक्षित है—क्योंकि किसी भी अन्य कारण की अपेक्षा बिना किये ही केवल ज्ञान प्रामाण्य व अप्रामाण्य का उपलम्भक है—इससे विनिगमना-विरह तथात्व व अतथात्व की व्यवस्था नहीं रहने



देग-अर्थात् जब एक ज्ञान व्यक्ति से घट ज्ञान में प्रामाण्य प्रतिपादित है-तो फिर स्वतः होने के कारण उसमें अप्रामाण्य क्यों नहीं रह सकेगा। ऐसी स्थिति में प्रामाण्य किस ज्ञान में माना जायेगा, व अप्रामाण्य किस ज्ञान में माना जाये-यह विवेचना के मार्ग से दूरापास्त है। इसलिए यह मानना पड़ेगा कि दोनों ही स्वाभाविक नहीं है-अर्थात् ज्ञान स्वयं कुछ बोधित नहीं करता, अपितु ज्ञान कारण गुणों के ज्ञान से प्रामाण्य, व ज्ञान कारण में दोषों के ज्ञान से अप्रामाण्य। वगत हो जाता है-इसी लिए प्रामाण्य व अप्रामाण्य दोनों ही का परतत्त्व तार्किकों ने तर्क-समत अंगीकृत किया है-कहा भी है —

“दोषो ऽप्रमाया जनक, प्रमायास्तु गुणोभवेत्”

**अप्रामाण्य स्वतः और प्रामाण्य परतः**

इस अपसिद्धान्त की निम्ति पर एक नया सिद्धान्त और खड़ा होता है-क्यों कि जब प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों ही का परतत्त्व स्वीकृत किया जायेगा-तो जब तत्र ज्ञान-कारण के गुणों का ज्ञान न होगा तब तत्र प्रामाण्य, व दोषों का ज्ञान न होगा-तब तक अप्रामाण्य उपपन्न नहीं हो सकेगा-इस प्रामाण्य व अप्रामाण्य दशा से निर्मुक्त हो कर ज्ञान गुण एव दोष ज्ञान के अधीन न होने के कारण न प्रामाण्य व न अप्रामाण्य रूप से ही पदार्थ का बोध करा सकेगा-ऐसी स्थिति में उसे स्वरूप रहित अर्थात् निःस्वभाव बन कर रहना पड़ेगा-क्यों कि ज्ञान का यह स्वभाव है कि वह अपने उत्पन्न होने के समय में ही विषय का निवेदन करे। वस्तुस्थिति तो यह है कि वह विषय को प्रकाशित करता ही उत्पन्न होता है-तो जब हम हालत में वह विषय का अर्थ का समर्पण नहीं कर सकेगा तो उसे अपना स्वभाव तक छोड़ देना पड़ेगा। जब वह अपने स्वभाव के अपरित्याग के उद्देश्य से विषय का समर्पण करे-वह निवेदन यदि प्रामाण्याकार में हो तो ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः मानना पड़ेगा-व अप्रामाण्याकार में होगा, तो

अप्रामाण्य का स्वतस्त्व स्वीकार्य होगा—व उससे भिन्न का परतस्त्व । तर्क की यह कमौटी लेनों का परतस्त्व नहीं रहने देती । अतः यह उपयुक्त है कि अप्रामाण्य स्वतः माना जाये, व प्रामाण्य परतः । वीरों का यही मतव्य है—निसे निम्न लिखित युक्तियों से उपपादित किया जाता है ।

ज्ञान के उत्पन्न होने मात्र से उसका तथात्व निश्चित नहीं किया जा सकता, क्योंकि उसका व्यभिचार उपलब्ध है—अतः वह अप्रमाण होता हुआ ही उत्पन्न होता है—यह रजत है—यह ज्ञान जब शुक्ति में होता है—तो उस स्थान पर जब रजत नहीं मिलती, तो उसका व्यभिचार प्रत्यक्ष सिद्ध होता है—इसी प्रकार “यह स्थाणु है—अथवा पुरुष” आदि स्थलों में अनिश्चय भी रहता है—अतएव यदि उत्पन्न होते हुए ही ज्ञान प्रमाण रूप से उत्पन्न होगा तो—उपर्युक्त उदाहरणों की तरह कहीं पर भी व्यभिचार या अनिश्चयात्मकता उपलब्ध नहीं होगी, पर होती है—वही यह सिद्ध करती है कि ज्ञान उत्पन्न होने से ही उसमें तथात्व निर्धारण नहीं कर लेना चाहिए अपितु उत्पन्न होने के अनन्तर १—सवाद—ज्ञान ( प्रवृत्ति—साफल्य ) २—अर्थक्रियाज्ञान ( चाँदी के मिलने पर उससे जेवर आदि का बन जाना व पानी से प्यास आदि का बुझ जाना ) व ३—कारणगुणज्ञान, से उसमें प्रामाण्य अवगत होता है—उसी से उसका वह स्वभावजन्य अप्रामाण्य अपोदित हो जाता है । वेदप्रतिपादित यज्ञ आदियों का फल स्वर्ग आदि प्रत्यक्ष उपलब्धि से बाहर है—अतः ऐसे शास्त्रों का प्रामाण्य सवादज्ञान आदि से नहीं—अपितु कारणगुण ज्ञानों से उत्पन्न है । शब्दराशि के प्रामाण्य अंगीकार करने में आप्त-प्रणीतता ही वस्तुतः गुण है—नव आपके द्वारा वेद का अपौरुषेयत्व स्वीकृत है—तो उसमें तो वह गुण भी नहीं—जिसके सहारे उसका प्रामाण्य अंगीकृत किया जा सके—उममें उस गुण का समावेश तो रहा—अपितु उममें तो अनाप्तप्रणीतत्व आदि अनेक दोष समाविष्ट हैं । जैसे “वनस्पतयः सत्रमासत” इत्यादि । ये तो एक मात्र पागलों के प्रताप हैं—इसलिए वेदों का अप्रामाण्य ही प्राप्त है ।

## प्रामाण्य स्वतः और अप्रामाण्य परतः

यदि प्रामाण्य का परतत्त्व माना जायेगा, तो उसका प्रामाण्य अनवस्थित रहेगा। क्योंकि ज्ञान का प्रामाण्य जब दूसरे ज्ञान के आधीन रहेगा, तो वह दूसरा पोषक या प्रामाण्य—प्रतिपादक ज्ञान भी अपने प्रामाण्य की उपपत्ति के लिए अवश्य इतर ज्ञान की शरण लेगा। वह इतर की—वह इतर की—इस तरह ज्ञान कभी भी अपनी सत्ता के प्राप्ति नहीं कर सकेगा—और उसका मूल तक उच्छिन्न हो जायेगा—इस प्रकार के पक्ष को कौन बुद्धिमान् अंगीकृत करेगा<sup>१</sup>।

क्याकि यदि सभी ही ज्ञान अपने विषय के तथात्व के अवधारण के लिए स्वयं के असामर्थ्य का अनुभव करते हुए दूसरे ज्ञान की अपेक्षा रखने लगेंगे, तो कारणगुण ज्ञान, सवाद-ज्ञान व अर्थ-किया-ज्ञान भी अपने विषयनिष्ठ गुण आदि के अवधारण के लिये इतर ज्ञान की अपेक्षा करने लगेंगे—इस प्रकार हजारों जन्मों में भी कोई अर्थ जब निश्चित नहीं हो सकेगा, तो प्रामाण्य अपने आप उच्छिन्न हो जायेगा।

इस अनवस्था की परावृत्ति के लिये अर्थ क्रिया—ज्ञान की स्वतः प्रामाण्यता भी यदि स्वीकृत की गई तो, कोई खास विशेषता उत्पन्न नहीं हो सकेगी। क्योंकि कि यद्यपि अर्थक्रिया की फल-रूपता के कारण उसमें अप्रामाण्य की शका का अवकाश नहीं—पर स्वप्नावस्था में जल लाना, जल पीना आदि क्रियायें उसे भी व्यभिचरित कर ही देती हैं। यदि केवल सुख ज्ञान को अव्यभिचरित समझ कर उस तक ही अर्थ क्रिया को सीमित कर दिया जायेगा—तो उससे भी पूर्णज्ञान का प्रामाण्य अव्ययसित नहीं किया जा सकेगा। स्वप्न में प्रिया-सग के

<sup>१</sup> परापेक्ष प्रामाण्य-नात्मान समत विवक्षत ।

मूलोच्छेदकर पक्ष को हि नामाध्यवस्थति ॥

शा० टी० ७७ पे०

विज्ञान से सुख होता है—व उसका ज्ञान भी होता है—पर उस सुख-ज्ञान के मिथ्यात्व ने उस ज्ञान में अप्रामाण्य निहित कर दी रखा है। इसलिए यही मानना उच्युक्त है कि प्रामाण्य स्वतः ही प्राप्त होता है—पर यदि कारण-दोष-ज्ञान आदि से उसमें अन्यथात्व आ जाता है—तो वह प्रामाण्य नष्ट हो जाता है।

यही उपपन्न भी है—व वस्तुतः चोदना के प्रामाण्य में यह स्वतः प्रामाण्य ही हेतु है। क्योंकि जब स्वतः प्रामाण्य स्वीकृत नहीं किया जायेगा, व परतः प्रामाण्य ही माना जायेगा—ऐसी परिस्थिति में चोदना-विहित विषयों के अन्य-प्रमाणों से प्रमाणित करने के सामर्थ्य के अभाव में चोदना का प्रामाण्य कदापि संभव नहीं होगा—जब कि प्रामाण्य स्वतः अंगीकार किया जाता है—तब तो चोदना से प्रतिपादित विषय के बाध-प्रत्यक्षत्व के अभाव में, व अपौरुषेय होने की दृष्टि से दोषों के प्रवेश तक की संभावना न रहने के कारण चोदना का स्वतः प्रामाण्य सर्वतः सिद्ध रहता है—इसी आशय को कुमारिल भट्ट ने<sup>१</sup> व्यक्त किया है। इस प्रकार जब कि प्रामाण्य स्वतः सिद्ध रह जाता है, तो चोदना के भी प्रामाण्य की इतर साधनों से परोक्षा लेने की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती।

ऊपर प्रतिपादित सभी विषयों को भट्ट ने यों स्वीकृत किया है —

१-A “तस्मादगुणोभ्यो दोषाणामभावात्तदभावतः ।

अप्रामाण्यद्वयास्तत्त्वं, तेनारसर्गोऽनरोदितः ॥

प्रस्थयोत्पत्तिहेतुत्वात्, प्रामाण्यं नापनीयतः ।”

B “परतस्तु कारणदोषादयथायत्नक्षणमप्रामाण्यमिति

दोषाभावाद्देस्य यथार्थत्वमिति” पार्थसारथि — (न्यायतन्त्रमाला ४८)

-एतत् प्रमाणं जातेऽपि यदि विज्ञाने, तावन्नार्थोऽवधार्यते ।

एतत् प्रमाणं स्थावत्कारणे शुद्धत्वं, न प्रमाणांतराद् भवेत् ॥

एतत् प्रमाणं तत्र ज्ञानान्तरोत्पाद, प्रतोदय कारणान्तरात् ।

एतत् प्रमाणं यावद्धि न परिच्छिन्ना शुद्धिस्तावदसत्समा ॥

तस्यापि कारणे शुद्धे तज्ज्ञाने स्यात् प्रमाण्यात् ।

तस्याप्येवमितीच्छश्च, न क्वचिद् व्यवतिष्ठते ॥

यदा सतत प्रमाणत्व, तदान्यत्रैव गृह्यते ।

- एतत् प्रमाणं निवर्तते हि मिथ्यात्व दोषज्ञानादयस्ततः ॥

एतत् प्रमाणं तस्माद् बोधात्मकत्वेन, प्राप्ता बुद्धेः प्रमाण्यात् ।

एतत् प्रमाणं अथान्यथात्वहेतुस्थदोषज्ञानादपोद्यते ॥ इति ॥

एतत् प्रमाणं

- एतत् प्रमाणं

एतत् प्रमाणं

एतत् प्रमाणं

एतत् प्रमाणं

एतत् प्रमाणं

एतत् प्रमाणं

— इति प्रमाणं तद्विषयं तद्विषयं तद्विषयं

१. एतत् प्रमाणं तद्विषयं तद्विषयं तद्विषयं

२. एतत् प्रमाणं तद्विषयं तद्विषयं तद्विषयं

३. एतत् प्रमाणं तद्विषयं तद्विषयं तद्विषयं

मीमांसाप्रमाणं तद्विषयं तद्विषयं तद्विषयं

(२४. एतत् प्रमाणं) - एतत् प्रमाणं तद्विषयं तद्विषयं तद्विषयं

## ७-प्रमाण-परिच्छेद

प्रमाण का लक्षण और उसकी संगति

तार्किक भाषा में प्रमा-कारण को 'प्रमाण' कहा जाता है—यह प्रमा से अज्ञात तथा असत्यभूत पदार्थों को ज्ञान अभिप्रेत है। 'अर्थात्' आपका वह ज्ञान जिसे आप देखते नहीं जान सकते हैं, और 'वस्तु' उसी रूप में हो रहा है—जिस प्रकार की 'वस्तु' हैं, प्रमाण है। सत्त्व में जहाँ जो वस्तु हो—उसकी वसी रूप में अनुभव करना ही प्रमा है। उस ज्ञानकी नवीनता व उसके कारणों में दोषाधिक-ज्ञान का अभाव अनिवार्य है। जैसा कि शास्त्रदीपिकाकार ने कहा है—  
 "कारणदोषाधिकज्ञानरहितमप्रतीतिर्ज्ञानं प्रामाण्यम्" यहाँ पर बार बार ज्ञान की अज्ञातता या नूतनता—इसलिए अनावश्यक समझी गई है कि अनुवाद और स्मृति इन सापेक्ष-ज्ञानों में मौलिकरूपों से प्रमाणित न जा सके, क्योंकि इनका विषय कोई नवीन पदार्थ नहीं, अपितु प्रतिप्रादित पदार्थ हैं—इस ज्ञान को प्रामाण्य के लिए सत्यता की भी अभिप्रेक्षा करना—अनिवार्य है। अन्यथा मान लीजिये—सामने रस्सी पड़ी है—वसे-वेदि आपरसासी ही समझ रहे हैं—तो आपका यह अनुभव यथार्थ है—प्रमा है—सत्य है—पर आप यदि उसे सापेक्ष समझने लगते हैं—तो आपका यह अनुभव सर्वथा असत्य है—इसीलिए वह अवयवार्थ ज्ञान कहा जायेगा।  
 अतः व संशयात्मक ज्ञान इसीलिए तो प्रमाण कीट में प्रविष्ट नहीं हो पाते। इस प्रकार के अनुभवों को जहाँ पर वस्तु का अभाव रहने पर भी उसकी ज्ञान की प्रतीति होती हो—अथार्थ ज्ञान या अप्रमा कहा जाता है—जिसकी गणना प्रमाण से विपरीत दिशा में है। रुद्धेप में विषय की यथार्थ रूप से (दृबह) प्रतीति अर्थात् साप

को साप व रस्सी को रस्सी समझना ही प्रमा ज्ञान है व इसके सर्वथा त्रिपरीव-विषय के उस प्रकार नहीं रहते हुए भी रस्सी को साप या माप को रस्सी समझना चार्तावकता-शून्य होने के कारण अप्रमा है। इसी प्रमा के अतिशय उपकारक प्रकृष्टतम साधन को प्रमाण कहा जाता है—अर्थात् वह साधन इस प्रकार हो—जिसका संपर्क होते हो क्रिया का फल-निष्पत्ति होजाये—बीच में किसी क व्यवधान के प्रवेश की संभावना न हो। जैसे राम के बाण से रावण मारा गया—यहां पर मारने रूप क्रिया का बाण इस प्रकार का प्रकृष्टतम साधन है—जिसके संपर्क होने पर बिना किसी गुँजाइश के हनन-क्रिया शीघ्र संपन्न हो जाती है—ठीक इसी प्रकार प्रमाण के ससर्ग होते ही प्रमा-ज्ञान यथा शीघ्र उत्पन्न होजाता है।

### प्रमाण की आवश्यकता और महत्व

लौकिक व्यवहार ही से हम अनुभव कर सकते हैं कि प्रमाण का कितना महत्व है। यथार्थ-ज्ञान अर्थात् वस्तु-स्थिति के ज्ञान के लिए वह एक कितना महत्त्वपूर्ण साधन है। ज्ञान का वह एक प्रकार का मापदंड है—वह एक इस प्रकार का ताराजू है—जो यथार्थ और अयथार्थ को पलट्टे पर रख कर पृथक् पृथक् कर देता है—वह एक अलौकिक दृष्ट है—जिसकी नीरत्तीरविवेकिता लोक-शास्त्र-प्रसिद्ध हैं। यह एक इस प्रकार की कसौटी है—जिस पर कस कर ज्ञान की वास्तविकता परखी जाती है, इसी लिए तो इसे संपूर्ण पदार्थों का व्यवस्थापक या ज्ञान-सामान्य का निर्णायक कहा गया है व ज्ञान की यथार्थता की सिद्धि इसी के आधीन प्रकट की गई है। जहाँ देखते हैं—इसी का साम्राज्य फैला हुआ है—न्यायाधीश न्याय के आधार रूप में इसे ही स्वीकार करता है—य प्रमाण मांगता है। इसी यथार्थ ज्ञान के साधन को आज-कल राजदूत, अध्यापक व हर एक व्यक्ति को अपने क्रिया-कलाप के

वास्तविक परिचय देने के लिए उपस्थित करना पड़ता है—व हर एक बात के लिए प्रमाण-पत्र प्रस्तुत करना पड़ता है। इसी से इसकी उपादेयता व व्यापकता का परिचय सुशक्त है। इसके इसी महत्व को लेकर नैयायिकों ने तो इसे ईश्वर के समकक्ष तक ठहरा दिया है। अर्थ के निर्णय करते समय इसे १-इन्द्रियों की स्वच्छता व २-हेतुओं की (कारणों की) सत्यता की अनिवार्य अपेक्षा रहती है।

## प्रमाणों की परिगणना

इनकी सरया के विषय में विभिन्न दार्शनिकों में भिन्न भिन्न मत हैं—पर इसका महत्व सब के लिए समान रूप से शिरोधार्य है। चार्वाक दर्शन भूत-वादिता के आधार पर एक मात्र प्रत्यक्ष, वैशेषिक प्रत्यक्ष व अनुमान, सांख्य प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द, न्याय प्रत्यक्ष, अनुमान शब्द, व उपमान, प्रभाकर-मीमांसा संप्रदाय—प्रत्यक्ष, अनुमान शब्द, उपमान व अर्थापत्ति तथा भट्ट-मीमांसा व उत्तर मामांसा-संप्रदाय प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति एवं अनुपलब्धि इन छ प्रमाणों को अङ्गीकार करता है—जिनकी स्थापना प्रबल तर्कों के आधार पर की गई है।

## प्रत्यक्ष का विवेचन

जैसा कि शाब्दिक व्युत्पत्ति से प्रकट हो रहा है (अक्षिणी प्रति-प्रत्यक्षम्) इस प्रमाण का साक्षात् संबंध इन्द्रियों (अक्ष) से है—व यह ज्ञान के तथान्व-निर्णय का सब से स्थूल साधन है। इसी लिए “आँख्या देखी परशुराम कड़े न भूठी होय” इस लोकोक्ति के अनुसार या आधार पर “प्रत्यक्षे किं प्रमाणम्” आदि युक्तिया प्रचलित हैं—जो इस ज्ञान को सर्वथा असंदिग्ध सिद्ध करती हैं। सक्षेप में किसी विद्यमान पदार्थ से इन्द्रियों का संबंध (साक्षात्) होने पर जो बुद्धि



उत्पन्न होती है—वह ज्ञान प्रत्यक्ष है। जिस प्रकार सामने मौजूद घर के साथ चबू के संयोग होने पर जो घड़े का ज्ञान उत्पन्न होता है—वह प्रत्यक्ष है। सीप में जहाँ चाँदों का ज्ञान होता है—वहाँ सीप घातुत विद्यमान नहीं होती, अतएव विद्यमान के साथ इन्द्रियों का संयोग नहीं होने के कारण इस प्रकार के भ्रांति-भरित ज्ञानों की प्रत्यक्षता नहीं कही जाती—अनुमान आदि में तो विषय का इन्द्रियों के साथ संबन्ध तक नहीं होता। इन्द्रियों से साक्षात् संबन्ध हो जाने के कारण इस ज्ञान को सापेक्ष नहीं कहा जा सकता, यह किसी भी ज्ञान पर आधारित नहीं है।

अनुमान ज्ञान भी मनोजन्य है—और मन एक इन्द्रिय है—किन्तु उस इन्द्रिय-के साथ विषय का साक्षात् संबन्ध नहीं होता। अतएव उसे प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता। सुख का प्रत्यक्ष भी इन्द्रिय हो की सहायता से होता है—वह इन्द्रिय मन है—जिससे साक्षात् संबन्ध होने पर सुख का प्रत्यक्ष होता है। इसीलिख सुख दुःख की प्रतिपत्ति के साधन रूप से मन को परिभाषित किया गया है।

### प्रत्यक्ष के भेद

यही प्रमाण सर्वातिशायी है, य सबका मूल है। यह प्रत्यक्ष दो प्रकार का है—१-निर्विकल्पक, २-सविकल्प। इन्द्रिय स निरूप के-बाद ही विशेषण विशेष्य भाव से रहित विषय स्वरूप मात्र का एक शब्दानुगम से शून्य समुच्चय आकर वाला ज्ञान निर्विकल्पक कहलाता है—अर्थात् निर्विकल्प ज्ञान में केवल किसी सत्ता मात्र ही की उपलब्धि होती है—उसकी प्रकारता या विशेषता आदि की नहीं। जिस प्रकार शिशुपालवध में प्रारम्भ में अवतरित होता हुआ नारद पहले एक तेज

१—सूक्तप्रयोगे मुख्यस्यन्द्रियाणां बुद्धिं ब्रूम तत्प्रत्यक्षम् ( शबर )

२—“सुखदुःखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रिय मन” इति ।

३—“हृत्पूर्वत्वाच्चानुमानाद्यपि”

पुंज के रूप में दिखाई देता है—उसकी कोई विशिष्टता उस समय प्रतीत नहीं होती—फिर धीरे २ कभी अग्नि, कभी सूर्य आदि की कल्पना करत करते, वह जैसे तैसे बहुत देर बाद पुरुष रूप में परिज्ञात होता है—व फिर नारद रूप में । इस ज्ञान की प्रथम अवस्था में केवल तेज पुंज मात्र दृष्ट था—उसके सबन्ध में कोई विशिष्ट ज्ञान नहीं था ।

इसलिए इस प्रकार के ज्ञानों को निर्विकल्परूप ज्ञान कहा जाता है । यह समुच्च आकार घटा अर्थात् एक पिण्ड-स्वरूप या अनिर्णीत स्थिति में प्रकट होता है—इसका प्रत्यक्ष सीधा होता है । जिस प्रकार एक अनजान बालक हाथी को देखता है—पर वह उसके विषय में कुछ भी नहीं जानता, उसके सामने एक काले काले मोटे सारे पिण्ड स्वरूप मात्र की उपस्थिति है—उसकी जाति, उसके नाम—व गुणों से उसका कोई भी संबंध अधगत नहीं—इसी लिए विशेष्य-ज्ञान से शून्य प्रत्यक्ष को निर्विकल्परूप कहा जाता है । यही ज्ञान की प्राथमिक अवस्था है ।

## सविकल्परूप

जब ज्ञान की यही अवस्था इतर उपकरणों से परिपुष्ट होती चली जाती है—व उसका विशेषण, नाम, गुण-क्रियाओं से सबन्ध होता चला जाता है—तो उसे सविकल्परूप कहा जाता है—जिस प्रकार उपर्युक्त उदाहरण में नारद का परिज्ञान । यह सविकल्परूप ज्ञान पाँच प्रकार के विकल्पों से प्रतिभासित होता है—जाति—जैसे नारद के लिए—पुरुष यह जाति, वीणापाणि यह द्रव्य, तेजस्वी गुण, तपस्वी क्रिया व नारद यह नाम विकल्प हैं । इन्हीं पाँच विकल्पों के आधार पर सविकल्परूप ज्ञान स्थित है ।

—१. ज्ञानिकरूप ज्ञान ही सविकल्परूप ज्ञानका आधार है—यह एक इस प्रकार का विस्तृत मैदान है—या विस्तृत पृष्ठ-भूमि है—जिस पर अनेक क्रिया, विशेषण, नाम आदि अवस्थित हैं । क्रिया, नाम, विशेषण

उत्पन्न होती है—वह ज्ञान 'प्रत्यक्ष' है। जिस प्रकार सामने मौजूद वस्तु के साथ चक्षु के संयोग होने पर जो घड़े का ज्ञान उत्पन्न होता है—वह प्रत्यक्ष है। सोप में जहाँ चाँदों का ज्ञान होता है—वहाँ सोप वस्तुतः विद्यमान नहीं होती, अतएव विद्यमान के साथ इन्द्रियों का संयोग नहीं होने के कारण इस प्रकार के भ्रांति-भरित ज्ञानों की प्रत्यक्षता नहीं कही जाती—अनुमान आदि में तो विषय का इन्द्रियों के साथ संयन्ध तक नहीं होता। इन्द्रियों से साक्षात् सयन्ध हो जाने के कारण इस ज्ञान को सापेक्ष नहीं कहा जा सकता, यह किसी भी ज्ञान पर आधारित नहीं है।

अनुमान ज्ञान भी मनोजन्य है—और मन एक इन्द्रिय है—किंतु उस इन्द्रिय-के साथ विषय का साक्षात् सयन्ध नहीं होता। अतएव उसे प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता। सुख का प्रत्यक्ष भी इन्द्रिय ही की सहायता से होता है—वह इन्द्रिय मन है—जिससे साक्षात् सयन्ध होने पर सुख का प्रत्यक्ष होता है। इसीलिए सुख दुःख की प्रतिपत्ति के साधन रूप से मन को <sup>२</sup> परिभाषित किया गया है।

### प्रत्यक्ष के भेद

यही प्रमाण सर्वातिशायी है, वस्तु का मूल है। यह प्रत्यक्ष दो प्रकार का है—१-निर्विकल्पक, २-सविकल्प। इन्द्रिय स निर्विकल्प के बाद ही विशेषण विशेष्य भाव से रहित विषय स्वरूप मात्र मात्रा शब्दानुगम से शून्य समुच्च आदि वाला ज्ञान निर्विकल्पक कहलाता है—अर्थात् निर्विकल्पक ज्ञान में केवल किसी सत्ता मात्र ही की उपलब्धि होती है—वसुकी प्रकारता या विशेषता आदि की नहीं। जिस प्रकार शिशुपालवध में प्रारम्भ में अवतरित होता हुआ नारद पहले एक तेज

१—सर्वप्रमेये पुरुषस्यन्द्रियाणां बुद्धिश्च तत्प्रत्यक्षम् (शंकर)

२—"सुखदुःखशुक्लवर्णसंयन्धमिन्द्रियमन" इति।

३—"एतत्पूर्वकत्वाच्चानुमानाद्यपि"

पुंज के रूप में दिखाई देता है—उसकी कोई विशिष्टता उस समय प्रतीत नहीं होती—फिर धीरे २ कभी अग्नि, कभी सूर्य आदि की कल्पना करत करते, वह जैसे तैसे बहुत देर बाद पुरुष रूप में परिज्ञात होता है—व फिर नारद रूप में । इस ज्ञान की प्रथम अवस्था में केवल तेज पुंज मात्र दृष्ट था—उसके सवन्ध में कोई विशिष्ट ज्ञान नहीं था ।

इसलिए इस प्रकार के ज्ञानों को निर्विकल्पक ज्ञान कहा जाता है । यह समुग्ध आकार यत्ना अर्थात् एक पिण्ड-स्वरूप या अनिर्णीत स्थिति में प्रकट होता है—इसका प्रत्यक्ष सीधा होता है । जिस प्रकार एक अनजान आलस हाथी को देखता है—पर वह उसके विषय में कुछ भी नहीं जानता, उसने सामने एक काले काले मोटे सारे पिण्ड स्वरूप मात्र को उपस्थित है—उसकी जाति, उसके नाम—य गुणों से उसका कोई भी सवन्ध अवगत नहीं—इसी लिए विशेष्य-ज्ञान से शून्य प्रत्यक्ष को निर्विकल्पक कहा जाता है । यही ज्ञान की प्राथमिक अवस्था है ।

### सविकल्पक

जब ज्ञान की यही अवस्था इतर उपकरणों से परिपुष्ट होती चली जाती है—य उसका विशेषण, नाम, गुण-क्रियाओं से संबन्ध होता चला जाता है—तो उसे सविकल्पक कहा जाता है—जिस प्रकार उपर्युक्त उदाहरण में नारद का परिज्ञान । यह सविकल्पक ज्ञान पाँच प्रकार के विकल्पों से प्रतिभासित होता है—जाति—जैसे नारद के लिए—पुरुष यह जाति, वीणापाणि यह द्रव्य, तेजस्वी गुण, तपस्वी क्रिया व नारद यह नाम विकल्प है । इन्हीं पाँच विकल्पों के आधार पर सविकल्पक ज्ञान स्थित है ।

—इस प्रकार एक ज्ञान ही सविकल्पक ज्ञान का आधार है—यह एक इस प्रकार का विस्तृत मैदान है—या विस्तृत पृष्ठ-भूमि है—जिस पर अनेक क्रिया, विशेषण, नाम आदि अवस्थित हैं । क्रिया, नाम, विशेषण

गुण आदि एक विविध प्रकार के रंग हैं—जिनका सपर्क होने पर विवृत ज्ञान को एक सीमा में चित्रित कर दिया जाता है।

### निर्विकल्पक की स्थापना व सविकल्पक का खडन

बौद्ध संप्रदाय निर्विकल्पक की ही प्रत्यक्षता स्वीकृत करता है—सर्विकल्पक को नहीं, क्योंकि वह तो निर्विकल्पक के बाद उत्पन्न होता है। प्रमाण का अनधिगत अर्थ का बोध कराना स्वभाव है। सर्विकल्पक के द्वारा जब निर्विकल्पक से अधिगत अर्थ ही बताया जाता है—तो फिर उसकी प्रत्यक्ष-प्रमाणता किस प्रकार स्वीकृत की जा सकती है। यही निर्विकल्पक सर्विकल्पक ज्ञान के प्रति निमित्त है—जिसके द्वारा स्वरूप मात्र का ग्रहण कराया जाता है। भावों के इसी आत्मीय स्वरूप मात्र को बौद्धों के पारिभाषिक शब्दों में 'स्वलक्षण' नाम से संबोधित किया जाता है।

इसी स्वलक्षण का विशद ज्ञान जाति, नाम आदि से सर्वाधत होने पर होता है—उसके लिए इसको सर्विकल्पक की शरण लेनी या उसकी देन कहना उचित नहीं। क्योंकि यह तो निर्विकल्पक का ही विशद रूप है—और उसी के संसर्ग से समुत्पन्न है—जिस तरह अचेतन भी बुद्धि आत्मा के संबन्ध से चेतन रूप में उपस्थित होती है—उसी तरह अविशद रूप से अवभासित हो रहा भी सर्विकल्पक प्रत्यय अपने से पूर्वे उत्पन्न, अपने मूल कारण भूत निर्विकल्पक प्रत्ययके संबन्ध से विशद अवभास की तरह प्रतीत होता है। यदि इस सर्विकल्पक की यह विशदता निर्विकल्पक की देन नहीं मानी जायेगी, तो उसके संसर्ग से रहित शब्द-ज्ञान और अनुमान से भी इसकी अवस्थिति होने लगेगी। पर नहीं होता—इसीसे पता चलता है कि सर्विकल्पक की जो विशदता है—वह निर्विकल्पक के साथ हुए संबन्ध की देन है—इसलिए निर्विकल्पक ही जब विशद स्वरूप का प्रकाशक है—

तो उससे अतिरिक्त सविकल्पक प्रत्यक्ष मानने की क्या आवश्यकता है ?  
धर्ममूर्ति ने कहा भो है—

“कल्पनापोढमभ्रातं प्रत्यक्षं निर्विकल्पकम् ।

विश्वलो वस्तुनिर्भासादसवादादुपप्लव ॥ इति ॥

## सविकल्पक-स्थापना

बौद्धों के इस सिद्धान्त का रखन कर विचार-शास्त्रियों ने कुशलता के साथ सविकल्पक प्रत्यक्ष की स्थापना की है। वे कहते हैं—जाति गुण व क्रिया से सप्रथित यह ज्ञान वस्तुतः सविकल्पक को ही देन है—जिस विशेषता के उत्पादक होने के कारण निर्विकल्पक मूलक होने पर भी इसमें प्रत्यक्षता अनिवार्य रूप से आ ही जाती है। सविकल्पक की विशदता के अर्थ ससर्ग से उत्पन्न होने में कोई प्रमाण नहीं है। यह कोई नियम भी नहीं—कि जो चीज जिससे पैदा हो—उसमें उसकी सभी बुराई भलाईयों के यों रहें। कीचड़ से पैदा होने वाले कमल की सुगंध को कीचड़ को देन नहीं कहा जा सकता। इसकी प्रत्यक्षता में प्रत्यक्ष व युक्तिसंगत तर्क भो हैं। दूर ही से किसी सफेद व्यक्तिमात्र को देखते हुये जब तक उसने यह गाय है—या घोड़ा है—यह निश्चिन्त नहीं किया—वही पुरुष जब उसके दिनदिनाने शब्द को सुनता है—तो उसे सुन कर उसी स्थलक्षण में यह घोड़ेपन का अनुमान करत है—भी अश्वत्वज्ञान परोक्ष नहीं होता—इसीलिए लोक-व्यवहार में भी प्रचलित है, यह तो घोड़ा है, पर आँखों से इस रूप में नहीं दिखाई देता।

जब उसी के नजदीक आता है—तो कहता है—इस समय इसके अश्वत्व को आँखों से देख रहे हैं। इन्हीं उदाहरणों से यह पता चलता है कि यह भेद-व्यवहार व्यक्तिगत नहीं, अपितु जातिजन्य है—जिसके विकल्प के कारण हमें सविकल्पक प्रत्यक्ष अंगीकार करना अनिवार्य है। सम्बन्ध प्रदण करने वाले सविकल्पक के प्रयत्न होने के कारण ही प्रत्यक्ष की अनुमानमूलकता उपपन्न है।

## निर्विकल्पक का खडन

जब कि निर्विकल्पक ज्ञान से किसी का भी व्यवहार सिद्ध नहीं होता—तो फिर निर्विकल्पक को स्वीकार करने की अनावश्यकता को ध्यान में रखते हुए धैयाकरणों ने केवल सविकल्पक ही को स्वीकार किया है—भर्तृहरि ने कहा भी है—

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥ इति

कुछ अन्य लोगों ने भी कहा है—कि जाति आदि को योजनाओं से रहित निर्विकल्पक ज्ञान को प्रत्यक्ष कहना उपयुक्ततर नहीं क्योंकि जब हम जाति और गुण को ही प्रत्यक्ष रूप से नहीं देख रहे हैं—तो सनसे रहित प्रत्यक्ष फिर क्या रह जाता है ।

## निर्विकल्पक स्थापना

किंतु यह सब वास्तविक प्रतीति के सर्वथा विपरीत है—विषय का इन्द्रिय के साथ सम्बन्ध हो जाने के बाद एक सामान्य विशेष की विवेचना से रहित व विशेषण विशेष्य के सम्बन्ध से शून्य संमुग्ध वातु-मात्र गोचर आलोचन ज्ञान होता ही है—जिसे स्वीकार करना उपयुक्त है—अन्यथा उसके अभाव में सविकल्पक की सिद्धि ही नहीं हो सकेगी। क्योंकि जब तक 'घटघटत्वे' आदि समूहालवनात्मक ज्ञान नहीं होगा—तब तक घटत्वरूप विशेषता से युक्त घट रूप विशेष्य का सविकल्पक रूप से ज्ञान नहीं हो सकेगा। कारण के बिना कार्य की उत्पत्ति जिस प्रकार नहीं होती। सविकल्पक ज्ञान को करने वाले परुष के द्वारा निर्विकल्पक से ज्ञात जाति विशेष या सज्ञा-विशेष का अनुस्मरण करके उससे सामने स्थित वातु या व्यक्ति को सम्बन्धित कर "गाय जाति से युक्त गाय" ( गोत्रविशिष्टो गोः ) आदि प्रकारों से सविकल्पक ज्ञान उत्पन्न करना चाहिए। इसी आशय को न्याय-रत्नाकर में भी कहा गया है—

( तदभावेहि निनिमित्त शब्दस्मरण स्यात् । अस्मृतत्वस्य च न शब्दानुविद्धो विकल्प संभवतीति )

इसलिए सविकल्पक से पहले जात्यादि से रहित पदार्थ मात्र का बोधक निर्विकल्पक अवश्य स्मृत करना चाहिए—अन्यथा अज्ञात ही जाति आदियों के साथ सामने स्थित वस्तु को किस प्रकार विशिष्ट या सर्वान्वत किया जा सकता है । जाति आदि को नहीं देखने वाले पुरुष का उनका स्मरण भी कैसे हो सकता है—क्योंकि अनुभव ही स्मरण का मूल है—इसलिए जाति आदिका अनुभव स्वीकार कर ही लेना चाहिए ।

### निर्विकल्पक का केवल चैतन्यग्राहकत्व

निर्विकल्पक ज्ञान को स्वीकार करते हुए भी अद्वैतो उसके ग्राहक तत्त्वों के विषय में पर्याप्त मतभेद रखते हैं—उनका कहना है कि शुद्ध चैतन्य के बिना निर्विकल्पक घट, घटत्व आदि विशेषों का ग्राहक नहीं बन सकता—क्योंकि भेद ग्रहण के बिना विशेषों का ग्रहण असंभव है । यह भेद-ग्राहकता निर्विकल्पक में ही रहती है—इसलिए यह सब कार्य साधकत्वक ही का है । इस भेद का सन्ध या इतरेतराभाव ( एक दूसरे का अभाव ) से ही है—इसलिए अभाव के अनुपलब्धि-प्रमाण-गम्य होने के कारण इस भेद का ग्रहण निर्विकल्पक से तो कर हो सकता है—जब कि प्रत्यक्ष ही से नहीं हो पाता । इसलिए तो “नेह नानान्ति किञ्चन—एकमेवाद्वितीयम्” आदि अद्वितीय तत्त्व-प्रतिपादक श्रुतियाँ उपपन्न हैं—अन्यथा यदि प्रत्यक्ष ही भेदग्राहक होने लगेगा, तो इन अभेद-वाचक श्रुतियों का प्रत्यक्ष विरोध होने के कारण अप्रामाण्य होने लगेगा । अनुपलब्धि-प्रमाण से चाहे भेदका ग्रहण होता भी हो, पर यह शब्दकी अपेक्षा अत्यन्त निर्वल प्रमाण है—इसलिए यह श्रुति के प्रामाण्य में बाधा नहीं पहुँचा सकती । और यदि मान लीजिये, प्रत्यक्ष की भेद-ग्राहकता भी स्वीकार करें—तो भी वह एक मात्र



व्यावहारिक भेद हो को ग्रहण करा सकता है—अतएव उसका पारमार्थिक अभेद-बोधक श्रुति से विरोध नहीं कहा जा सकता—क्योंकि उसके लिए समानविषयत अपेक्षित है। वह अभेद-श्रुति में बाधक भी नहीं बन पाता। इसलिए इस भेद के निरूपण में अशक्यता आने के कारण प्रत्यक्ष केवल स मात्र ( शुद्ध चैतन्य स्वरूप ) ही का ग्राहक है।

### निर्विकल्पक की भेद-ग्राहकता

यह एक व्यावहारिक समस्या है—जिसकी स्पेक्षा नहीं की जा सकती—क्या आपको नीले और पोले में भेद नहीं दिखाई देता—यदि नहीं, तो आप जैसे लोक के सर्वथा विपरीत जाने वालों से फिर कुछ कहना हो नहीं है। “एकमेवाद्वितीय ब्रह्म” ये सब वाक्य तो ब्रह्म की प्रशंसा करने वाले हैं—न कि उसके अद्वैत के प्रतिपादक हैं।

### निर्विकल्पक की व्यक्तिमात्रग्राहकता

बौद्ध लोगों का कहना है कि निर्विकल्पक से केवल स्वलक्षणमात्र (व्याप्ति) का ही बोध होता है—वह स्वरूप से भी विशेषण का ग्रहण नहीं कर सकता है। “शब्दबुद्धकर्मणा निरम्य व्यापाराभावात्” इस न्याय से वह ज्ञान स्वलक्षण को ग्रहण करने के बाद विशेषण के स्वरूप मात्र को भी नहीं ग्रहण कर पाता—इसलिए जब आपके मन में दूसरा ज्ञान सविकल्पक विशेषण स्वरूप का ग्रहण करता है—तो परिशेषात् निर्विकल्पक ज्ञान स्वयं स्वलक्षण मात्रका बोधक रह जाता है। एक ही ध्यान से दोनों बातें हो भी तो नहीं सकती—कि एक ही

१—भेदोऽयं भिन्नरभिप्रतिभटविषयज्ञानजज्ञानवेद्यो—

धर्म्यादेर्भेदविद्धि पुनरपि च तथेक्षपतेऽचानवस्था ।

भेदे धर्म्याद्यभेदे यत भवति मृषा भेदमुद्धिर्विभेदे—

प्रादु प्यु पूर्वदोषा न च गतिरपरा तेन भेदो नृपैव ॥

ज्ञान गद्य का भी ग्रहण करते और रस का भी—इसलिए इसे स्वज्ञान मात्र का ग्राहक मानना उपयुक्त है।

## निर्विकल्पक और सविकल्पक में मौलिक भेद

किंतु विचार-शास्त्रियों ने इसका भी विरोध किया है—क्योंकि इन्द्रियों का भवन्व होते ही अचानक विशेष्य-विशेषण भाव से रहित एक वस्तु को प्रतीति होता है—फिर उसी वस्तु को यह गम्य है—इस जाति-यह दण्डी है—इस द्रव्य, यह सफेद है—इस गुण—यह जाती है—इस क्रिया—यह देवदत्त है यह नाम इस प्रकार इन पांच विकल्पों से संचित किया जाता है। निर्विकल्पक ज्ञान में वस्तु का अनेक आकारों से सवन्व रहता है—वह एक प्रकार से विशेष्य एव विशेषण का अविभाजित लेखा है। सविकल्पक में इतनी विशेषता है—कि वह उन्हें पृथक् पृथक् रूप से विभाजित कर ग्रहण करता है। यह घट विशेष्य है—घटत्वं इसका विशेषण है—इस प्रकार का विवेक निर्विकल्पक में नहीं होता। सविकल्पक में यह जाति का अंश है—यह व्यक्ति का अंश है—इस प्रकार पृथक् पृथक् विवेचन होता है। किन्तु यह अवश्य है कि निर्विकल्पक में भी ये सभी विषय निहित रहते हैं—जिनका अभिप्राय चक्षुषों में प्रकाश होता है। यही इन दोनों में व्यापहारिक अंतर है और इन दोनों ही को स्वीकार करना आवश्यक है। ये उपरि-प्रतिपादित पाँचों विकल्प इस अन्तर के प्रतीक हैं।

इन पाँच विकल्पों के अतिरिक्त कुछ एक विद्वान् ‘प्रत्यभिज्ञा’ ( पहचान ) को छठे विकल्प के रूप में स्वीकार करते हैं, पर वस्तुतः वह एक प्रकार का नाम ही है, इसलिए इसका नाम-विकल्प में अन्तर्भाव हो जाता है। इन सत्रे विकल्पों के द्वारा जब सविकल्पक में हमें निर्विकल्पक की अपेक्षा अत्यन्त विशेषताएँ स्पष्ट रूप में प्रतीत होती हैं, फिर उसकी सर्वमान्य सत्ता में भला किसको संशय हो सकता है।

यह सन्निकर्षक एव निर्विकल्पक इन दोनों भेदों से युक्त प्रत्यक्ष भी धर्म व अधर्म में प्रमाण नहीं बन सकता, क्योंकि धर्म व अधर्म का इन्द्रियों के साथ सत्संप्रयोग नहीं हो सकता। वह भायो है, अतः एष केवल बोधना वसमें प्रमाण है।

### सन्निकर्ष

विषय का इन्द्रियों के साथ प्रत्यक्ष ज्ञान में होने वाला यह संबन्ध सन्निकर्ष कहलाता है। यह मुख्य रूप से दो प्रकार का है— १-लौकिक २-अलौकिक। इनमें लौकिक सन्निकर्ष तीन प्रकार का है। १-संयोग, २-संयुक्त-तादात्म्य, ३-संयुक्ततादात्म्यतादात्म्य। जहाँ इन्द्रिया द्रव्य को ग्रहण करती हैं—उस संबन्ध को संयोग-सन्निकर्ष एव जहाँ द्रव्य में रहने वाली जाति-गुण या कर्म का ग्रहण होता है—उसे संयुक्ततादात्म्य सन्निकर्ष कहा जाता है। भट्ट-मत में जाति गुण एव धर्म का द्रव्य के साथ तादात्म्य, 'संबन्ध स्थापित है। यहाँ तादात्म्य से अभिप्राय नैयायिकों की तरह अत्यंत आभिनता या पूर्ण एकता नहीं है, अपितु भेद से युक्त अभेद है। अर्थात् किसी अश में भिन्नता है व किसी अश में आभिनता भी है। इसी प्रकार गुणत्व और क्रियात्व का जहाँ ज्ञान करना होता है, वहाँ उस ग्रहण करने वाले संबन्ध को संयुक्त-तादात्म्यतादात्म्य सन्निकर्ष कहा जाता है। भट्ट को ये तीन ही सन्निकर्ष मुख्य रूप से मान्य हैं।

इसी प्रकार अलौकिक सन्निकर्ष भी दो प्रकार का है। १-सामान्य-लक्षण, २-ज्ञानलक्षण। जहाँ पर इन्द्रिय से संबन्ध रखने वाले व्यक्ति में रहने वाली जाति का ज्ञान होने पर उस जाति के आश्रित संपूर्ण व्यक्तियों का ज्ञान होता है—यह संबन्ध सामान्य-लक्षण सन्निकर्ष

१—आकृतिवत्परोपरोक्षवन्तभेदाभावात् । कदाचित् व्यक्तिरूपेण द्रव्यमभिधीयते, कदाचित् सामान्यरूपेण (तन्त्रवार्तिक)

२—द्रष्टव्य—तत्रसिद्धांतरत्नपत्रिका ।

कहलाता है। इसी तरह “सुगन्धित चन्दन का टुकड़ा” आदि वाक्यों में चन्दन के टुकड़े में जो सुगन्धि का ज्ञान है, वह ज्ञानलक्षण-सन्निकर्ष की देन है। समालोचक इन दोनों ही अलौकिक सन्निकर्षों का खडन करते हैं। इन सन्निकर्षों से समुत्पन्न प्रत्यक्ष चोटना के अतिरिक्त सभी प्रमाणों का मूल आधार है।

## अनुमान

जिस प्रकार धर्म और अधर्म में प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं बन सकता, उसी प्रकार अनुमान भी। स्वाभाविक रूप से निश्चित सबन्ध वाले दो पदार्थों में व्याप्य के देखने पर इन्द्रियों से असंबद्ध विषय में जो ज्ञान होता है—उसे अनुमान कहा जाता है। व्याप्य से यहाँ अभिप्राय अधिक देश और काल में न रहने से है व व्यापक से अभिप्राय अधिक देश और काल में रहने से है। जिस प्रकार धूम और अग्नि का स्वाभाविक रूप से संयोग संबंध निश्चित है—उन दोनों में पहाड़ पर धुआँ दिखाई देती है—उस धुआँ को देखने पर नहीं दिखाई देने वाली (इन्द्रियों से अस्मिन्निष्कृष्ट) व्यापक आग में जो ज्ञान उत्पन्न होता है—वही अनुमान कहलाता है। इस उदाहरण में धुआँ व्याप्य है, क्योंकि वह आग से रहित जल आदि में नहीं रहती और आग व्यापक है—क्योंकि वह धुआँ के नहीं रहते हुए भी लोहे के गोले में देरी जाती है।

अनुमान यह नाम भी इसी लिए पड़ा है। अनु का अर्थ पीछे और मान का अर्थ ज्ञान है। अर्थात् किसी एक बात के ज्ञान लेने पर उसी के द्वारा जब दूसरी बात भी जानी जाती है—तो वह ज्ञान पीछे होने वाला ज्ञान होने के कारण अनुमान कहलाता है। पहाड़ पर धुआँ उठ रहा है—यह प्रत्यक्ष है, किन्तु आग प्रत्यक्ष नहीं है—फिर भी प्रत्यक्ष धुआँ के आधार पर अप्रत्यक्ष आग का ज्ञान हो जाता है। उस पहाड़ रहने वाली आग का निश्चय—धुआँ है, इसलिए धुआँ के

जाता है। वह धुआ जिस वातु का परिचय देती है—वह वस्तु (आग) उसका लिंगी है।।

## व्याप्ति

लिंग और लिंगी के इस संबन्ध—नियम को—जिस पर अनुमान आधारित है—व्याप्ति कहा जाता है। शाब्दिक व्युत्पत्ति की दृष्टि से भी वि + आप्ति अर्थात् विशिष्ट प्रकार से प्राप्ति या विशिष्ट संबन्ध अर्थ इसका होता है। धुआ को देख कर आग का अनुमान किया जाता है, क्योंकि सत्र जगह धुआ के साथ आग देखने में आती है। रसोई घर में धुआ है, तो वहाँ आग भी है। इस प्रकार आग और धुआ का यह जो अदृष्ट साहचर्य है—उह व्याप्ति है। जो इन संबन्ध से परिचित नहीं है—वह धुआ देख कर भी आग का अनुमान नहीं लगा सकता। इसीलिए व्याप्ति को अनुमान की आवार—स्थली मानना युक्ति-मगत है। मीमांसक इसी को अनुमिति भी कहते हैं—अथ की नैयायिक इसे परामर्श नामक एक बोच को चीज स्वीकार करते हुए उससे उत्पन्न पृथक् वस्तु स्वीकार करते हैं।

यह व्याप्ति दो प्रकार की है—१—अन्वय-व्याप्ति २—व्यतिरेक-व्याप्ति। जहाँ साधन के रहने पर साध्य भी रहें—वहाँ अन्वय-व्याप्ति होती है। जैसे—जहाँ जहाँ धुआ रहती है, वहाँ वहाँ आग भी है—इस उदाहरण में धुआ साधन है और उससे रहते हुए साध्य आग मौ विद्यमान है इसलिए इसको अन्वय-व्याप्ति कहा जाता है। इसके ठीक विपरीत जहाँ साध्य के न रहने पर साधन भी न रहता हो, वहाँ व्यतिरेक-व्याप्ति होती है। जैसे—जहाँ जहाँ आग नहीं है—वहाँ वहाँ धुआ भी नहीं रहती। प्रथम अन्वय-व्याप्ति है, क्योंकि वहाँ एक दूसरे का अन्वय अर्थात् साहचर्य है और द्वितीय व्यतिरेक-व्याप्ति है—क्योंकि वहाँ एक दूसरे का व्यतिरेक अर्थात् अविनाभाव (वह नहीं है, तो वह भी नहीं है) है। रसोई-घर अन्वय-व्याप्ति का उदाहरण है, क्योंकि

वहाँ धूआ है, तो आग भी है । जलाशय व्यतिरेक का उदाहरण है, क्यों कि वहाँ आग भी नहीं है, तो धूआ भी नहीं है ।

तीन हेतु

इत प्रकार की व्याप्ति से विशिष्ट हेतु तीन प्रकार के होते हैं—  
१—अन्वयव्यतिरेकी, २—केवलान्वयी, ३—केवलव्यतिरेकी । जिसमें अन्वय और व्यतिरेक दोनों प्रकार की व्याप्ति हों—उसे अन्वय-व्यतिरेकी कहा जाता है । जैसे—नहाँ जहाँ धूआ है, वहा वहा बन्दि है, (अन्वय) जहा जहा आग नहीं है, वहा वहा धूआ भी नहीं है (व्यतिरेक) ये दोनों व्याप्तिया “पर्वत आग घाला है” इस अनुमान में मिलती हैं—  
अत यह हेतु (धूम) अन्वयव्यतिरेक हुआ । जहा केवल अन्वय ही उपलब्ध होता है, व्यतिरेक नहीं—उसे केवलान्वयी कहा जाता है । जैसे—घट प्रमेय (जानने योग्य) है, अतएव अभिषेय (सज्ञागाला) भी है । इस अनुमान में व्यतिरेक नहीं मिलता । क्यों कि जो जो वस्तुएँ प्रमेय हैं, वे अभिषेय भी हैं (अन्वय) । पर यह नहीं है कि जो जो अभिषेय नहीं हैं वे प्रमेय भी नहीं, क्यों कि जो अभिषेय नहीं हो—ऐसा कोई पदार्थ ही देखने में नहीं आता । इस व्यतिरेक के न मिलने के कारण ही इस प्रकार के स्थलों में केवलान्वयी माना जाता है । इस तरह जहा केवल व्यतिरेक ही मिलता है, अन्वय नहीं—उसे केवलव्यतिरेकी कहा जाता है । जैसे—पृथ्वी अन्य सबसे भिन्न है, क्योंकि वह गन्धवाली है । यहा पर जो जो गन्धवाली है, वह वह अन्य सबसे भिन्न है—यह अन्वय दृष्टान्त नहीं प्राप्त होता । पृथ्वी पक्ष है, और दृष्टान्त सदा पक्ष से अतिरिक्त हुआ करता है । व्यतिरेक अन्वय मिलता है । कुछ एक मोमासक पक्ष दोषात्मक हेत्वाभास में अन्तर्भाव करते हुए केवलव्यतिरेकी को स्वीकार नहीं करते । कुछ एक अर्थापत्ति से ही गतार्थ करते हुए व्यतिरेक व्याप्ति तक को नहीं मानते । उनके इस मंतव्य का समर्थन महामहोपाध्याय श्रीचित्र<sup>१</sup> स्वामी शास्त्री ने भी किया है ।

१—देखिये—तत्रसिद्धांत-रत्नावली-पृष्ठ ५१

(इदमेव च युक्त प्रतिभाति)

## अनुमान के भेद

यह अनुमान मुख्य रूप से दो प्रकार का है—१-स्वार्थानुमान, २-परार्थानुमान । जहाँ स्वयं ही हेतु को देख कर व्याप्ति आदि के स्मरण से साध्य का अनुमान कर लिया जाता है, वहाँ स्वार्थानुमान होता है । यह अनुमान अपने बोध के लिए किया जाता है, इसलिए इसे स्वार्थानुमान कहा जाता है व इसमें प्रतिज्ञा और उदाहरण की आवश्यकता नहीं रहती । जो अनुमान दूसरों को समझाने के लिए किया जाता है—उसे परार्थानुमान कहा जाता है । यहाँ पर अनुमान के द्वारा जाने हुए अर्थ को दूसरे को समझाने की दृष्टि से वाक्य का उच्चारण किया जाता है । इस वाक्य के प्रतिज्ञा ( पक्ष को साध्य से विशिष्ट बना कर कहना ) हेतु ( लिंग बताने वाला वाक्य ) उदाहरण ( दृष्टान्त देते हुए व्याप्ति बताने वाला वचन ) उपनय ( हेतु का पक्ष के साथ सवन्ध करके कहना ) निगमन ( पक्ष को हेतु और साध्य से समिलित करना ) ये पांच अवयव नैयायिक स्वीकार करते हैं । पर्वत अग्नियुक्त है—यह प्रतिज्ञा, क्योंकि यह धूमयुक्त है—यह हेतु, जो जो धूआवाला है, वह वह आगवाला है—जैसे—रसोई घर—यह उदाहरण, पर्वत भी इसी प्रकार धूमाला है यह उपनय और इसलिए पर्वत भी आगवाला है—यह निगमन का उदाहरण है । इनके स्थान पर मीमांसक प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरण इन तीन ही को स्वीकार करते हैं, क्योंकि निगमन का अन्तर्भाव प्रतिज्ञा और उपनय का अन्तर्भाव हेतु में हो जाता है—जिसका स्वरूप निम्न रूप से है—

“पर्वत आगवाला है, क्योंकि वहाँ धूआ है । जो जो धूआ वाला होता है, वह वह आगवाला होता है—जैसे—रसोई—घर” ।

अनुमान के ये दो भेद प्रयोजन के आधार पर किये गये हैं । सामान्य रूप से उसके दो अन्य भेद और हैं—१—विशेषतो—दृष्ट सवन्ध, २—सामान्यतो दृष्टसवन्ध । विशेषतो—दृष्ट—सवन्ध में दो विशेष वस्तुओं का सवन्ध-गृहीत होता है—जैसे—पर्वत धूआवाला है—यह

पर घूँआ और अग्नि का । सामान्यतो-दृष्ट में केवल सामान्य ज्ञान के बल पर सन्ध को स्थापना करते हुए लिंगी का अनुमान किया जाता है । जैसे-आत्मा के अस्तित्व का अनुमान इच्छा आदि के द्वारा होता है । इच्छा आदि गुण हैं और वे बिना आधार के नहीं रह सकते । अतः सामान्य ज्ञान के बल पर वह आधार आत्मा के रूप में प्राप्त हो जाता है । यद्यपि वह अप्रत्यक्ष है । देवदत्त चाल के कारण दूसरे देश में पहुँचता है-इस सामान्य ज्ञान के आधार पर सूर्य भी एक देश से दूसरे देश पर देखा जाता है-इसलिए उसमें भी गति का अनुमान कर लिया जाता है । इस प्रकार के अनुमान सामान्यतो-दृष्ट इसी सामान्य-ज्ञान के कारण कहलाते हैं ।

## हेत्वाभास

अनुमान सदा सच नहीं हुआ करते-यह हम बहुधा देखते हैं । सनके असत्य होने का सबसे बड़ा कारण अनुमान के लिए प्रस्तुत किये गये हेतुओं का दोषपूर्ण होना है । हेतुओं में होने वाले उन दोषों को हेत्वाभास कहा जाता है । ये हेत्वाभास तीन प्रकार के हैं—१-असिद्धि, २-अनैकान्तिक और तीसरा बाधक । नैयायिक इन तीन के स्थान पर पाँच हेत्वाभास स्वीकार करते हैं । मानमेयोदयकार असाधारण नामक एक चौथे हेत्वाभास को और मानते हैं—जब कि पार्थसारथि मिश्र इसका खंडन करते हैं । इन सब के विशिष्ट अध्ययन के लिए शास्त्र-दीपिका (१-१-४ पृ० ६६) के इस अंश का अध्ययन करना चाहिये ।

## शब्द

प्रत्यक्ष और अनुमान के अनन्तर तीसरा प्रमाण शब्द प्रमाण है । शब्द का जो महत्व है और जिस शक्ति के कारण वह प्रमाण कहलाता है-उसका विस्तृत विवेचन हम शब्द-खंड में कर चुके हैं । यह एक स्वतन्त्र प्रमाण है-क्योंकि शास्त्र, पुराण, इतिहास आदि के विरचनीय वचनों में जो ज्ञान प्राप्त होता है-वह न तो प्रत्यक्ष ही कहा जा सकता



है और न अनुमान ही। इस दृष्टि से पद के सुन लेने के अनन्तर पद और पदार्थ के संबन्ध जानने वाले पुरुष के पदार्थ-स्मृति होने पर उन्हीं स्मरण किये हुए पदार्थों से अज्ञात और अवाधित अर्थ वाले विशिष्ट वाक्यार्थ का-जो ज्ञान होता है, उसे शाब्द प्रमाण कहा जाता है-जिसका उत्पादक शब्द है। संपूर्ण शास्त्र इसके उदाहरण हैं।

## दो धाराएँ

इसी शब्द में जब अर्थ बताने की विशेष शक्ति आ जाती है, तो यह पद कहलाने लगता है। इस पद के द्वारा पदार्थों का बोध कराया जाता है। ये ही पदार्थ लक्षणा से वाक्यार्थ का भी बोध करा देते हैं। "गाय को लाओ" इस वाक्य में "लाओ" यह क्रिया पहले जाने का अर्थ बताती है और गाय यह "गाय" का अभिधान करती है। फिर ये दोनों एक दूसरे से क्रिया और कर्म के रूप में अन्वित होकर "गाय को लाओ" इस वाक्यार्थ को सिद्ध करते हैं। इस प्रक्रिया में पहले अपने अर्थ का अभिधान कर फिर एक दूसरे से अन्वय दिखाया गया है-इसलिए वाक्यार्थ प्रतीति कराने वाली इस प्रक्रिया को अभिहितान्वयवाद कहते हैं। यही भट्ट-संप्रदाय को अभिमत है। प्रभाकर और उसके अनुयायी इस संबन्ध में विभिन्न मत रखते हैं। उनका कहना है कि "गाय को लाओ" इसको पहले पहले सुनने पर गाय लाने से संबन्धित एक पद ही का ज्ञान होता है। ये पद ही फिर अन्वित (संबन्धित) होकर अर्थ का बोध कराते हैं, पदार्थ नहीं। इन पदों में ही स्वाभाविक शक्ति रहती है। इसलिए अन्वित रूप वाक्यार्थ पद के द्वारा ही अभिधेय है, पदार्थ के द्वारा नहीं। इसीलिए इस प्रक्रिया को "अन्विताभिधानवाद" के नाम से संबोधित करते हैं।

## तीन सहायक

इन पदार्थों से वाक्यार्थ को जानने के लिए तीन सहायक कारणों को प्राचीन लोग मानते आये हैं और वे निम्न रूप से हैं। १-आकांक्षा,

२-आसत्ति, ३-योग्यता । पदों की आपस की जो अपेक्षा रहती है, (पूर्ण अर्थ प्रकट करने के लिए) उसे ही आकाक्षा कहा जाता है । जैसे “गाय को लाओ” इस वाक्य में केवल गाय से कोई वाक्यार्थ नहीं निकलता और न केवल “लाओ” से ही निकलता है । वाक्यार्थ को बताने के लिए इन दोनों को एक दूसरे की अपेक्षा है, और यही आकाक्षा में समिलित है । इन दोनों पदों का समीप में रहना भी उतना ही जरूरी है । “गाय” का एक घटे पहले और “लाओ” का एक घटे बाद उच्चारण करने से न उनका मन्त्र ही बैठता है और न कोई अर्थ ही निकल सकता है । अतः इन दोनों का एक साथ रहना वाक्यार्थ ज्ञान के लिए आवश्यक है । इनकी इस निकटता ही को आसत्ति कहा जाता है । तीसरा सङ्कारी कारण योग्यता है । आकाक्षा भी हो और आसत्ति भी हो-फिर भी यदि योग्यता नहीं होगी-तो सगति नहीं ढेगी । उदाहरण के लिए “आग से वृक्ष को मींचो” इस वाक्य में एक दूसरे को आकाङ्क्षा और आसत्ति भी है, फिर भी योग्यता नहीं है । आग का और पेड़ के मींचने का मन्त्र असम्भव है । अतः योग्यता को भी सहायक कारण के रूप में अंगीकार करना अनिवार्य है ।

## वृत्तियाँ

पदों का अर्थ बोध कराने वाली शक्ति को वृत्ति कहा जाता है । यह वृत्ति तीन प्रकार की है । १-अभिधा, २-लक्षणा ३-गौणी<sup>१</sup> । पदों के मुख्य अर्थ को बताने वाली वृत्ति को अभिधा कहा जाता है । “गाय” के उच्चारण करने पर उससे सास्ना वाले पशु का जो बोध होता है-वह लोक में अत्यन्त प्रसिद्ध होने के कारण अभिधा से बोधित अर्थ है । जहाँ अभिधा की गति रुक जाती है-वहाँ लक्षणा का आश्रय लिया जाता है । “गंगा में घर है” इस उदाहरण में अभिधा द्वारा बोधित अर्थ,

१-अभिधेयानिनाभूते प्रवृत्तिर्लक्षणेभ्यते ।

सद्यमाणुणैर्गंगादृष्टे रिष्ट्य तु गोकता ॥

“पानी के प्रवाह में” घर का होना असंभव है, इसलिए लक्षणा के द्वारा गंगा से गंगा का किनारा ही ग्रहण किया जाता है। गौणी में शक्य अर्थ में रहने वाले गुण का उसके मजातीय गुण के साथ संबन्ध बताया जाता है। जैसे “बालक सिंह है” इस वाक्य में सिंह में रहने वाले बल के समान बल का योग होने कारण बालक में सिंह शब्द युक्त (गौण रूप में) हो गया है। लक्षणा में केवल शक्य के साथ संबन्ध मात्र होता है, किंतु गौणी में उसमें रहने वाले गुण के समान गुण का योग रहता है। यही इन दोनों में मौलिक अन्तर है। अन्वय और तात्पर्य का न जँचना ही इन दोनों में निमित्त है।

गौणी—वृत्ति मीमांसकों की निजी देन है। आलंकारिक इसको न मान कर व्युत्पत्ति वृत्ति को मानते हैं। कुछ एक तात्पर्या नामक शक्ति भी स्वीकृत करते हैं। मीमांसकों ने इन सब का गौणी—वृत्ति में अन्तर्भाव किया है।

### पद के तीन प्रकार

यह पद मुख्य रूप से तीन प्रकार का है—रूढ, यौगिक और योग-रूढ भेद से। जो प्रसिद्धि के आधार पर अर्थ का बोध कराता है—उसे रूढ कहा जाता है। यह समुदाय की शक्ति से अर्थ का बोधक होता है। जो अप्रथमों की शक्ति से अर्थ का ज्ञान कराता है—उसे यौगिक कहा जाता है। यह शब्द-शास्त्र के नियमों के आधार पर बना हुआ होता है। जो इन दोनों प्रकारों का सम्मिलित रूप होता है—उसे योगरूढ कहा जाता है। घट यह रूढ, चित्रगु (चित्र विचित्र हैं गायें निसकी) यह यौगिक व फल यह योगरूढ का उदाहरण है।

### वाक्य के दो भेद

इसी तरह वाक्य भी मुख्य रूप से दो प्रकार का है—१—सिद्धार्थ-बोधक, २—विधायक। सिद्ध अर्थ का बोधन कराने वाला वाक्य एक

प्रकार से इतिहास-वाक्य होता है। “एष राजा पाञ्चालः” (यह पाञ्चाल का राजा है) यह सिद्धार्थबोधक वाक्य है। विधायक विधान करता है—जो दो प्रकार का है १-औपदेशिक २-आतिदेशिक। “यह ऐसा करो इस प्रकार के वाक्य औपदेशिक हैं, क्योंकि इनके द्वारा उपदेश दिया जाता है। “यह उसकी तरह करना चाहिए” इस प्रकार के वाक्य आतिदेशिक वाक्य होते हैं।

## उपमान

प्रमाणों की परिगणना में उपमान<sup>१</sup> का चतुर्थ स्थान है। पहले देखे हुए अर्थ को याद करने पर दिखाई दे रहे पदार्थ में जो सादृश्य ज्ञान होता है—वही उपमिति है। इसमें उपमा या सादृश्य के आधार पर ज्ञान प्राप्त किया जाता है। समझ लीजिये कि कोई नागरिक है—जिसने पहले गाय देखी है। वह जंगल में जाता है और वहाँ गवय (नील गाय) को देखता है। वह उसे गाय के समान लगता है। इसके अनन्तर गाय में रहने वाली गवय की समानता को याद करता है—“मेरी गाय इस गवय के समान है”। इसी प्रक्रिया को उपमिति कहा जाता है। इस उपमिति का कारण गवय के पिण्ड का देखना है। नैयायिक इसके लिए अतिरिक्त प्रक्रिया को स्वीकार करते हैं। मीमांसकों के लिए कर्मकाण्ड में अतिदेश की सिद्धि की दृष्टि से उपमान की और भी अधिक उपयोगिता है।

## अर्थापत्ति

मीमांसकों के मत में पंचम प्रमाण अर्थापत्ति है। निश्चित अर्थ की दूसरे अर्थ के बिना अनुपपत्ति को देखकर उसकी सगति बिठाने के लिए अर्थ की जो कल्पना की जाती है—उसे अर्थापत्ति कहते हैं। जैसे—इम

१—भिन्नानुमानादुपमेयतोस्ता सौरीयादिवाक्यैरसहाऽपि दृष्टम् ।

सादृश्यतोऽभ्यादियुत कथं प्रत्याधेदित्युपपुज्यते न ॥

किसी अन्य प्रमाण की सहायता से यह निश्चय कर लेते हैं कि देवदत्त जीवित है—ऐसी स्थिति में हम घर में उसको जब नहीं पाते, तो उसके बाहर रहने की कल्पना किये बिना उसका जीवित हो अनुपपन्न हो जाता है—जिसकी उपपत्ति के लिये जीवन उसके बाहर रहने की कल्पना स्वतः ही कर लेता है—यही अर्थापत्ति है। नैयायिक अर्थापत्ति का अनुमान ही में अन्तर्भाव करते हैं—चो असंगत है। यह अर्थापत्ति दो प्रकार की है—१-दृष्टार्थापत्ति, २-श्रुतार्थापत्ति। ऊपर लिखा हुआ उदाहरण ही दृष्टार्थापत्ति का उदाहरण है। श्रुतार्थापत्ति में जिस प्रकार केवल “दया ना” ही कहा जाये, तो उसकी पूर्णता के लिये “खोलो” “बन्द करो” आदि की कल्पना करनी होती है।

### अनुपलब्धि

षष्ठ प्रमाण अनुपलब्धि है। अनुपलब्धि का अर्थ है—प्राप्ति का अभाव। यह उपर्युक्त पाँचों प्रमाणों से विपरीत है। जहाँ प्रवृत्ति के योग्य ऊपर बताये हुए पाँचों ही प्रमाणों की प्रवृत्ति नहीं होती है—वही अनुपलब्धि है—जिसे अभाव नाम से भी अभिहित किया जाता है। इसका इन्द्रियों से ग्रहण नहीं होता, क्योंकि इन्द्रियों के व्यापार के न होने पर भी अभाव हो जाता है। जो सुबह घर में था—उसे नज दोपहर में पूछा जाता है कि क्या सुबह यहाँ काले आदमी को देखा था? और वह तत्काल ही बिना इन्द्रियों के व्यापार के उसके अभाव का निश्चय भी कर लेता है। अतः इन्द्रियों से सबद्ध ज्ञान नहीं होने के कारण इसका प्रत्यक्ष में एव लिंग और लिंगी के सवन्धग्रहण न करने के कारण न अनुमान में व सादृश्य-ज्ञान न होने के कारण न उपमान ही में अन्तर्भाव हो सकता है। शब्द और अर्थापत्ति का तो प्रमाण ही नहीं है। इसलिये अनुपलब्धि प्रमाण की स्वीकृति अनिवार्य है।

प्रभाव तो अभाव नामक पदार्थ को ही नहीं मानता, तब अभाव के ग्रहण करने के लिये किसी प्रमाण को मानने को तो उसको आवश्यक-

कता ही क्यों होने लगी। केवल इसके अतिरिक्त उपर्युक्त पांच प्रमाण ही उसे अभीष्ट हैं। भट्ट के अनुयायियों ने प्रबल तर्कों के साथ अभाव और अनुपलब्धि की उपयोगिता प्रमाणित की<sup>१</sup> है।

ये छै ही प्रमाण मीमांसकों के भट्ट-संप्रदाय को अंगीकृत है। कुछ एक लोग सभब और ऐतिह्य को अलग प्रमाण के रूप में मानते हैं। सभब का तो अनुमान ही में अन्तर्भाव हो जाता है व द्वितीय का शब्द में। पर ये छै प्रमाण मान लेने पर भी धर्म में इनमें किसी की प्रवृत्ति नहीं है। उसके लिए तो वेद ही एक मात्र आधार है।

१—प्रमाणपत्रक यत्र वस्तुरूपे न जायते ।

वस्तुसत्तावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणता<sup>१</sup>

( वातिक )

## ८-पदार्थ-निरूपण

मीमांसक पदार्थों के सम्बन्ध में भी अपना स्वतन्त्र मत रखते हैं। भट्ट-संप्रदाय के अनुसार-द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, शक्ति और अभाव ये छै पदार्थ हैं, जब कि प्रभाकर द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, समवाय, शक्ति, सरया और सादृश्य इन आठ प्रकार के पदार्थों को स्वीकार करता है। नैयायिक और वैशेषिक सात पदार्थ मानते हैं।

### द्रव्य

द्रव्य परिमाण का आश्रय होता है। यह परिमाण दो प्रकार का होता है-१-अणुत्व, २-महत्त्व। यह द्रव्य ११ प्रकार का है-जब कि नैयायिक इसको ६ प्रकार का मानते हैं। पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा, मन, शब्द, अधिकार ये इसके प्रकार हैं। पृथ्वी गन्धवाला द्रव्य है-जो जमीन, पहाड़, पेड़, शरीर और घ्राणेन्द्रिय (नाक) के रूप में दिखाई देती है। यह शरीर चार प्रकार का होता है-जरायुज, अण्डज, स्वेदज और उद्भिज्ज भेद से। मनुष्य, मृग आदि का शरीर जरायुज, पक्षी, साँप आदि का अण्डज, मच्छर, पिन्धू, आदि का स्वेदज और पेड़ आदि का उद्भिज्ज कहलाता है। प्रभाकर उद्भिज्ज को स्वीकार नहीं करता<sup>१</sup>। जल स्यामायिक द्रवत्व का अधिकरण है। तेज गरम स्पर्शवाला होता है-जो सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र, अग्नि और पञ्च इन्द्रिय के रूप में हमें दिखाई देता है। सुवर्ण भी तेजस पदार्थ ही है। उसमें पृथ्वी के अंश के शक्तिशाली होने के कारण उष्ण स्पर्श की उपलब्धि<sup>२</sup>।

१-“शरीर जरायुजाण्डजायेदजभिन्न त्रिविधम्, उद्भिज्ज शरीर न भवत्येव।

प्रकरण-पञ्चिका पृ० १५०

२-अभिभूतह्लास्यं तेज गुणम् । अभिमवस्तु यत्राद्रं पार्थिव-  
ह्लादिमिति द्रष्टव्यम् । मानमयोदय पृ० १५१

नहीं होती। कुछ लोग तो इसको पृथ्वी ही का अंश<sup>१</sup> स्वीकार करते हैं। वायु रूप न रहते हुए भी स्पर्श वाला होता है। यह भस्मा, मद निश्वास और वायु एव त्वचा इन्द्रिय के रूप में दिखाई देता है। पृथ्वी, जल, तेज आदि की तरह वायु भी प्रयत्न ही है—नैयायिकों की तरह हम उसे आनुमानिक नहीं मानते। शरीर आदि को धारण करने का कारण वायु-विशेष ही प्राण कहलाता है। आकाश विशिष्ट अवकाश का आश्रय है, और वह नित्य है। शब्द द्रव्य है—इसलिए शब्द गुण-वाला आकाश है, यह नैयायिकों का लक्षण असंगत है। काल सब का आधार है—जो विभु और एक है। आँखों की पलकों के स्याभाविक रूप से फड़कने के काल को निमेष, १८ निमेषों को एक काष्ठा, तीस काष्ठाओं को एक कना, तीस कनाओं को एक मुहूर्त, १५ मुहूर्तों को एक रात व दिन, तीस दिनों को एक मास व १२ मासों को एक वर्ष कहा जाता है। इसी तरह दिशा भी एक और नित्य है। आत्मा चैतन्य का आश्रय है—जिसका निरूपण पृथक् स्तम्भ में किया जा चुका है। अधिकार केवल चक्षु से ही ग्रहण करने योग्य है—जो प्रकाश के अभाव में काले काले रूप में दिखाई देता है। वह भी भाव रूप है—नैयायिकों की तरह अभाव रूप नहीं है। क्योंकि गुण और कर्मा से विशिष्ट रूप में भी उसकी प्रतीति होती है। तेज की तरह<sup>२</sup> यह भी ब्रह्मा का शरीर है और इसकी सृष्टि भी प्रयत्न<sup>३</sup> रूप में की गई है—इसलिए इसको प्रयत्न पदार्थ के रूप में स्वीकार करना<sup>४</sup> अनिवार्य है। शब्द श्रोत्र इन्द्रिय से प्राप्य है—जो दो प्रकार का है—१—वर्णात्मक, २—ध्वन्यात्मक।

१—सुवर्णाय पार्थिवम्-परिशेषात् पार्थिवमव सुवर्णमिति सिद्धम्।

२—यस्य तमश्शरीरं यस्य तज्जशरीरम्।

३—तमस्ससर्जं भगवान्।

४—तमोनाम द्रव्य बहुलविरल मेघकचलं, प्रतीम केनापि पक्षचिदपि न बाधश्च ददश। अतः कल्प्यो हेतुः प्रमितिरपि शाब्दो विप्रपद्ये, निराख्य चक्षुः प्रपद्यति हि तद्दर्शनवशात्।



वर्णात्मक शब्द द्रव्य है, विभु है और आत्मा ही की तरह नित्य भी है— वह गुण<sup>१</sup> नहीं है। ध्वन्यात्मक अवश्य गुण और अनित्य है। यह ही वर्णात्मक शब्द को प्रकट करने वाला है और यह वायु का गुण है, क्योंकि वायु के अभिघात से ही उसकी उत्पत्ति<sup>२</sup> होती है। ये द्रव्य के एकादश प्रकार हैं।

## गुण

रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सख्या, परिमाण, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुण्य, द्रव्य, स्नेह, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्राकृत्य, ध्वनि और सत्कार इन भेदों से गुण इस्कीस प्रकार का है। रूप केवल चक्षु इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य है। वह पृथ्वी, जल, तेज और अन्धकार में रहता है। शुक्ल (सफेद) नील, पीत और रक्त इन भेदों से वह चार प्रकार का है। ये सभी नित्य हैं, केवल ससर्ग के भेद से ज्यादा सफेद, ज्यादा नीला आदि की प्रतीति होती है। इसीलिए मीमांसक चित्र रूप को स्वीकार नहीं करते। रसना इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य गुण रस है—जो मधुर, आम्र, लवण, कटु, कषाय, तिक्त इन भेदों से छः प्रकार का है। यह पृथ्वी और जल में रहता है। घ्राण इन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य गुण गन्ध है—जो सुरभि और असुरभि इन भेदों से दो प्रकार का है। यह केवल पृथ्वी में रहता है। पेचल त्वचा से ग्रहण करने योग्य गुण स्पर्श है—जो शीत, उष्ण और मध्यम (न ठंडा हो न गरम हो) इन भेदों से तीन प्रकार का है। जल में ठंढा, आग में उष्ण एवं पृथ्वी, हवा आदि में तीसरे प्रकार का स्पर्श है। एकत्र आदि व्यवहार का कारण सख्या है। प्रभाकर इसको अलग

१—वर्णात्मकशब्दो दे शब्दा निष्ठास्सर्वगतस्तथा ।

पृथक्द्रव्यतया ते तु, न गुणा कस्यचिन्मता ॥

२—अभिघातेन प्रेरिता वायव स्तिमितानि, वाय्वगुणणि प्रतिपाद्यमाना  
सर्वतो दिक्कान् सयोगविभागानुवादयति (शाबर-भाष्य)

पदार्थ ही मानता है। तोल (परिमाण) के विश्वास का विषय ही परिमाण होता है। जो — अणु महत्, ह्रस्व और दीर्घ भेद से चार प्रकार का है। पर य सब सापेक्ष हैं—अर्थात् यह इससे छोटा है, यह इससे बड़ा है—आदि प्रकारों से। नैयायिक इसके आगे पृथक्त्व नाम का एक अतिरिक्त गुण और स्वीकार करते हैं—जो हमें अभिमत नहीं है क्योंकि वह भेद से अतिरिक्त वस्तु नहीं है। व्यवहार में भी हम देखते हैं—यह उससे पृथक् है—इसमें भिन्नता के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है। ये मिले हुए हैं—इस विश्वास का कारण सयोग है—नो दो प्रकार का है। प्रथम कार्य और दूसरा नित्य। व्योम, काल, आत्मा, मन आदि का सयोग नित्य है और स्थाणु और गाय का सयोग कार्य है। नैयायिक और उनके अनुसार कुछ एक मीमांसक भी सयोगज सयोग के नाम से एक तसरा सयोग और मानते हैं—जो भट्ट-सिद्धान्त से प्रतिकूल<sup>१</sup> है। प्रभाकर के अनुयायी भी उसके समर्थक हैं। इसी तरह विभाग के विश्वास का निमित्त विभाग है—यह भी सयोग की तरह दो प्रकार है। परत्व और अपरत्व ये दोनों दिशा और काल की अपेक्षा से होते हैं। दूर वस्तु में रहने वाला परत्व और समीप वस्तु में रहने वाला अपरत्व दिशा की देन है। इसी तरह वृद्ध व्यक्ति में प्रतीत होने वाले परत्व और जवान व्यक्ति में प्रतीत होने वाला अपरत्व काल की देन है। गुरुत्व एक प्रकार का भारीपन है—जो अपने आप पतन का कारण होता है। यह पृथ्वी और जल में रहता है। द्रवत्व प्रत्यय विषय ही द्रवत्व है—नो सांख्यिक और पाकज भेदों से दो प्रकार का है। पानी में स्वाभाविक और घी आदि में पाकज द्रवत्व है। स्नेह भी इसी तरह का होता है—जो केवल पानी में रहता है। इन दोनों की समानता को देखते हुए ही अनेक आचार्य द्रवत्व से अतिरिक्त स्नेह की मत्ता नहीं मानते। सन व्यनहारों का कारण बुद्धि

१—मानमेयोदय ५ २४६।

२—एतेन सयोग प्रसयोगो निरस्तो वेदितः (पार्थसारथि)

है। ज्ञान सकर्मक है—जो अपने कर्मभूत अर्थ में फल को पैदा करता है—पाक आदि की तरह। यही फल अपने कारण—भूत विज्ञान की कल्पना करा देता है—इसलिए यह ज्ञान अनुमेय है—प्रभाकर की तरह स्वयं प्रकाश नहीं है। तार्किक भी इसको सुख आदि की तरह मानस-प्रत्यक्ष से जानने योग्य मिथ्य करते हैं—किन्तु भट्ट-संप्रदाय में बुद्धि प्रत्यक्ष नहीं है—अपितु ज्ञान हो जाने के आधार पर उसका अनुमान किया जाता है। अपनी इच्छाओं का दूसरे की इच्छाओं के आधीन न रहना ही सुख है और इसी के विपरीत गुण दुःख है। सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न ये सभी अत्मा में रहते हैं। ऐहिक और आमुष्मिक इन भेदों से सुख और दुःख ये दोनों ही दो प्रकार के हैं। इनमें आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिदैविक ये ऐहिक के तीन अवतार प्रकार हैं। “मेरे यह हो” आदि सकल्प ही इच्छा है—और “मेरे यह नहीं हो” यह भावना ही द्वेष है। अनुभव से उत्पन्न होने वाला और स्मरण का कारण वासना—नामक मस्कार होता है—जो आत्मा में रहता है। ज्ञान से उत्पन्न होने वाला यह विषय में रहने वाला गुण प्राकृत्य है—भौतिक व्यवहार ही इसकी सत्ता में प्रमाण है। लोक में यह व्यवहार होता है—“घट जाता जाता है। घट प्रकाशित हो रहा है”। यह व्यवहार अपनी उपपत्तिके लिए प्रकाशविशिष्ट अर्थ की कल्पना कराता है—यही प्रकाश प्राकृत्य है। इसे न ज्ञान का रूप कह सकते हैं, क्योंकि इसको सत्ता विषय में रहती है। ज्ञान तो आत्मा में रहता है और यह विषय में। न यह विषय ही है—अपितु इन दोनों से अतिरिक्त गुण है। मीमांसकों की यह एक नई सूक्त है। कुछ लोग शक्ति, प्रयत्न, अदृष्ट और प्रयत्न इनको भी अज्ञगुणों के रूप में गणना करते हैं। किन्तु शक्ति स्वतंत्र पदार्थ है—प्रयत्न भावना—रूप होने के कारण क्रिया है और अदृष्ट का वाग आदि की शक्ति ही में अतर्भाव हो जाता है व प्रयत्न भेद से अतिरिक्त और कुछ नहीं है, इसलिए नको स्वतंत्र गुण मानना मगत नहीं है। इन्हीं तथ्यों के आधार पर मीमांसक केवल २१ गुण अंगीकार करने हैं।

## कर्म

“चलता है” आदि प्रत्यय का विषय कर्म है। भट्ट संप्रदाय के अनुसार यह चलनात्मक है, प्रत्यक्ष है और एक ही प्रकार है। प्रभाकर के अनुयायी कर्म को प्रत्यक्ष न मान कर सयोग, विभाग आदि से अनुमेय बताते हैं। भाट्टों ने इसकी अनुमेयता का खंडन किया है—क्योंकि यदि अनुमान किया जाने लगेगा, तो पहाड़ और बादल के सयोग से पहाड़ में भी कर्म का अनुमान होने लगेगा। वैशेषिक इसके ५ प्रकार मानते हैं—जिनका मीमांसक इस एक ही प्रकार में अन्तर्भाव कर लेते हैं।

## सामान्य

“यह गाय है” “यह घोड़ा है” इस प्रकार सपूर्ण गाय, घोड़े आदि व्यक्तियों में रहने वाला और विजातीय व्यक्तियों से व्यावृत्त कराने वाला व्यावृत्त और अनुवृत्त आकार में देशान्तर और कालान्तर में जो अप्रबाधित ज्ञान उत्पन्न होता है—वही सामान्य है—जो प्रत्यक्ष है। यही प्रत्यक्ष सामान्य और विशेष रूप में दो प्रकार की वस्तु की व्यवस्था करता है। गोत्व, मनुष्यत्व आदि जाति उसका सामान्य आकार है और एक गाय और एक मनुष्य यह व्यक्ति उसका विशेष आकार है। इसी से जाति की सिद्धि प्रत्यक्ष रूप में हो जाती है। यह जाति व्यक्ति से भिन्न भी है और अभिन्न भी है। इसी को आकृति के नाम से भी कहा जाता है। इसके दो प्रकार हैं—महासामान्य और अवान्तर सामान्य भेद से। महासामान्य ही को सत्ता कहते हैं—जो द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य इन चारों में रहता है। द्रव्य आदियों में रहने वाला द्रव्यत्व, आदि अवान्तर-सामान्य है। इसी तरह शब्दत्व, ब्राह्मणत्व आदि जाति की भी सिद्धि होती है—ये सभी प्रत्यक्ष हैं। ब्राह्मणत्व आदि जातियाँ कर्म पर निर्भर न होकर माता, पिताओं की जाति के ज्ञान ही पर निर्भर हैं। जाति का विशेष निरूपण शब्द के प्रसंग में किया जा चुका है।

है। ज्ञान सकर्मक है—जो अपने कर्मभूत अर्थ में फल को पैदा करता है—पाक आदि की तरह। यही फल अपने कारण—भूत विज्ञान की कल्पना करा देता है—इसलिए यह ज्ञान अनुमेय है—प्रभाकर की तरह स्वयं प्रकाश नहीं है। तार्किक भी इसको सुख आदि की तरह मानस-प्रत्यक्ष से जानने योग्य सिद्ध करते हैं—किन्तु भट्ट-मप्रदाय में बुद्धि प्रत्यक्ष नहीं है—अपितु ज्ञान हो जाने के आधार पर उसका अनुमान किया जाता है। अपनी इच्छाओं का दूसरे की इच्छाओं के आधीन न रहना ही सुख है और इसी के विपरीत गुण दुःख है। सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न ये सभी आत्मा में रहते हैं। ऐहिक और आमुष्मिक इन भेदा से सुख और दुःख ये दोनों ही दो प्रकार के हैं। इनमें आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिदैविक ये ऐहिक के तीन अवान्तर प्रकार हैं। “मेरे यह हो” आदि सकल्प ही इच्छा है—और “मेरे यह नहीं हो” यह भावना ही द्वेष है। अनुभव से उत्पन्न होने वाला और स्मरण का कारण वासना—नामक संस्कार होता है—जो आत्मा में रहता है। ज्ञान से उत्पन्न होने वाला एवं विषय में रहने वाला गुण प्राकट्य है—जौकिक व्यवहार ही इसकी सत्ता में प्रमाण है। लोक में यह व्यवहार होता है—“घट जाना जाता है। घट प्रकाशित हो रहा है”। यह व्यवहार अपनी उपपत्तिये लिए प्रकाशविशिष्ट अर्थ की कल्पना करता है—यही प्रकाश प्राकट्य है। इसे न ज्ञान का रूप कह सकते हैं, क्योंकि इसका सत्ता विषय में रहती है। ज्ञान तो आत्मा में रहता है और यह विषय में। न यह विषय ही है—अपितु इन दोनों से अतिरिक्त गुण है। मीमांसकों की यह एक नई सूक्त है। कुछ लोग शक्ति, प्रयत्न, अदृष्ट और प्रथम्य इनकी भी अलग गुणों के रूप में गणना करते हैं। किन्तु शक्ति स्वतंत्र पदार्थ है—प्रयत्न भावना—स्मरण होने के कारण क्रिया है और अदृष्ट का याग आदि की शक्ति हो में अंतर्भाव हो जाता है व प्रथम्य भेद से अतिरिक्त और कुछ नहीं है, इसलिए नको स्वतंत्र गुण मानना संगत नहीं है। इही तथ्यों के आधार पर मीमांसक केवल २१ गुण अंगीकार करते हैं।

## कर्म

“चलता है” आदि प्रत्यय का विषय कर्म है। भट्ट संप्रदाय के अनुसार वह चलनात्मक है, प्रत्यक्ष है और एक ही प्रकार है। प्रभाकर के अनुयायी कर्म को प्रत्यक्ष न मान कर सयोग, विभाग आदि से अनुमेय बताते हैं। भाट्टों ने इसकी अनुमेयता का खडन किया है—क्योंकि यदि अनुमान किया जाने लगेगा, तो पहाड़ और बादल के सयोग से पहाड़ में भी कर्म का अनुमान होने लगेगा। वैज्ञेयिक इसके ५ प्रकार मानते हैं—जिनका मीमांसक इस एक ही प्रकार में अन्तर्भाव कर लेते हैं।

## सामान्य

“यह गाय है” “यह घोड़ा है” इस प्रकार सपूर्ण गाय, घोड़े आदि व्यक्तियों में रहने वाला और विजातीय व्यक्तियों से व्यावृत्त कराने वाला व्यावृत्त और अनुवृत्त आकार में देशान्तर और कालान्तर में जो अबाधित ज्ञान उत्पन्न होता है—वही सामान्य है—जो प्रत्यक्ष है। यही प्रत्यक्ष सामान्य और विशेष रूप में दो प्रकार की वस्तु की व्यवस्था करता है। गोत्व, मनुष्यत्व आदि जाति उसका सामान्य आकार है और एक गाय और एक मनुष्य यह व्यक्ति उसका विशेष आकार है। इसी से जाति की सिद्धि प्रत्यक्ष रूप में हो जाती है। यह जाति व्यक्ति से भिन्न भी है और अभिन्न भी है। इसी को आकृति के नाम से भी कहा जाता है। इसके दो प्रकार हैं—महासामान्य और अवान्तर सामान्य भेद से। महासामान्य ही को सत्ता कहते हैं—जो द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य इन चारों में रहता है। द्रव्य आदियों में रहने वाला द्रव्यत्व, आदि अवान्तर-सामान्य है। इसी तरह शब्दत्व, ब्राह्मणत्व आदि जाति की भी सिद्धि होती है—ये सभी प्रत्यक्ष हैं। ब्राह्मणत्व आदि जातियों कर्म पर निर्भर न होकर माता, पिताओं की जाति के ज्ञान ही पर निर्भर हैं। जाति का विशेष निरूपण शब्द के प्रसंग में किया जा चुका है।

## शक्ति

शक्ति मीमांसकों द्वारा प्रतिपादित स्वतन्त्र पदार्थ है। यह लौकिक और वैदिक भेद से दो प्रकार की है। अग्नि आदि में रहने वाला जलाने आदि की शक्ति लौकिक शक्ति है। याग आदि में रहने वाली स्वर्ग आदि देने की जो शक्ति है—यह वैदिक शक्ति है। इन दोनों की कल्पना अर्थान्तरात् प्रमाण के आधार पर होती है। बीज आदि में अकुर आदि के उत्पन्न करने का सामर्थ्य रहने पर भी यदि उनको घूँदा आदि सूष लेता है—तो अकुर की उत्पत्ति नहीं होती। यह बीज में रहने वाला सामर्थ्य जब इस प्रकार अन्यथा हो गया, तब हमें यह कल्पना करनी पड़ी कि—बीज—जो प्रत्यक्ष दिखाई देता है—उसके अतिरिक्त भी इन्द्रियों की पहुँच से दूर कोई रूप है—जिसके नष्ट हो जाने के कारण अकुर की उत्पत्ति नहीं हुई। वही रूप शक्ति है।

इसी तरह यह, याग भी होते हैं और नष्ट हो जाते हैं—फिर उनसे स्वर्ग आदि फल की सिद्धि किस प्रकार हो सकती है। इस तरह तो वेद के द्वारा बोधित अर्थ अन्यथा होने लग जायेगा—जिसकी उपपत्ति के लिए अपूर्व नामक पदार्थ की कल्पना करनी पड़ती है। यह अपूर्व यज्ञ के नष्ट हो जाने पर भी जब तक फल उत्पन्न नहीं होता, तब तक अवस्थित रहता है। वही यज्ञ याग में रहने वाली वैदिक शक्ति है—जिसे अपूर्व के नाम से अभिहित किया जाता है। इसे गुण नहीं मान सकते क्योंकि यह तो गुण में भी रहती है। न इसका सामान्य आदि हो में अन्तर्भाव किया जा सकता है, क्योंकि यह उनमें भी रहती है। अतः शक्ति को प्रथक् पदार्थ मानना युक्ति-संगत है।

## अभाव

“नहीं है” यह प्रत्यय जिससे होता है, उसे अभाव कहते हैं। यह चार प्रकार का होता है—१—प्रागभाव, २—ध्वंसाभाव, ३—अत्यन्ताभाव, ४—अन्योन्याभाव। मिट्टी के पिरह आदि के रहने पर

भी उत्पत्ति से पूर्व घड़े आदि का जो अभाव होता है—वह प्रागभाव है। इसी तरह दूध में दही का जो अभाव है—वह भी प्रागभाव ही है। घड़े पर मुसल का प्रहार करने पर जो अभाव है व दही में दूध का जो अभाव है, वह प्रध्यसाभाव है। “यह यह नहीं है” इस प्रकार की प्रतीतिका विषय जो होता है वह अन्योन्याभाव है—जैसे घोड़े में गाय का। इसी को पृथक्त्व भी कहा जाता है। जिस अधिकरण में जिसका तीनों कालों में भी अभाव होता है—वह अत्यन्ताभाव कहलाता है। आकाश में फूल और खरगोश के सींग का अभाव आदि इसके उदाहरण हैं। ये चारों ही अभाव अनुपलब्धि प्रमाण से गम्य हैं।

प्रभाकर के मत में अभाव नामक कोई पदार्थ नहीं है। वह कहता है कि अभाव की जो प्रतीति है—वह भूमि की प्रतीति से अतिरिक्त नहीं है। जब अभाव नामक वस्तु ही नहीं है, तो फिर उसके ग्रहण के लिए अनुपलब्धि नामक प्रमाण को मानना भी अनावश्यक है। किन्तु उसका यह मत लौकिक व्यवहार के सर्वथा विपरीत है। यदि अभाव को भूतल रूपी ही माना जायेगा, तब तो फिर घड़े-वाली भूमि में घड़ा नहीं है, ऐसा व्यवहार होने लगेगा। होता तो नहीं है, इसी से अभाव की सिद्धि हो जाती है। ये ही छँ पदार्थ भट्ट-संप्रदाय को अभिमत हैं। इनके अतिरिक्त समवाय आदि अन्य पदार्थ इस संप्रदाय की दृष्टि से अनुपयुक्त हैं।

यह सब मीमांसा दर्शन के दर्शनिक पदार्थों का सत्तिष्ठसकलन है—जो केवल इस दृष्टि से यहाँ प्रस्तुत किया गया है कि मीमांसा का यह भाग भी अपूर्ण नहीं है। इनके अतिरिक्त भी रस के सन्बन्ध में भट्ट लोल्लट का उत्पत्तिवाद आदि अनेक मतव्य इन स्वतन्त्र विचारकों के हैं। वे इस बात के साक्षी हैं कि यह दर्शन वस्तुतः दर्शन है, केवल कर्म-भाग का विवेचन ही इसका सर्वस्व नहीं है। संक्षेप में यह स्तम्भ और इसका यह निरूपण उन भ्रान्त व्यक्तियों की भ्रान्ति के निराकरण के



लिए मेरी दृष्टि से पर्याप्त है—जो कि इसे केवल पुरोहितों की जीविका  
 कहते हैं या दर्शनों में इसका स्वतन्त्र अस्तित्व खंगोड़ना नहीं करते।  
 इस भ्रांति का अपाकरण ही इस स्वप्न का लक्ष्य है—जो सम्झा गया या  
 नहीं ? यह निश्चय करना विद्वान् पाठक का कार्य है।



कर्म-कांड



## सामान्य—परिचय

कर्म ही मीमांसा का मुख्य विषय है। वस्तुतः यही कर्म—जिसे धर्म, यह, होम आदि अनेक शब्दों से अभिहित किया जाता है—इस शास्त्र का प्रतिपाद्य है। दर्शन के प्रारम्भ में महर्षि जैमिनि<sup>१</sup> जब विषय का विवेचन करने को प्रस्तुत होता है, तो धर्म ही को विषय के रूप में प्रतिष्ठा-वाक्य में स्थान देता है। यही कर्म या धर्म—जिसका विस्तृत विवेचन अग्रिम अध्यायों में किया जायेगा—मीमांसा के मतव्य में ईश्वर अर्थात् सर्वत समर्थ अतएव चरम उपास्य है। “कर्मैति मीमांसरा” आदि वाक्य मीमांसा द्वारा अभिमत कर्मयोग के आधार पर ही प्रचलित हैं। इसी कर्मयोग का प्रतिफलित रूप होता है—जो अपनी स्पष्ट नीति और दृढ सिद्धान्तों के कारण कर्मयोग शास्त्र तक कहलाने लगा है। “जातु ताडत्यकर्मकृन्” आदि गीता के अनेक वाक्य कर्म की उपासना के प्रतिपादक हैं। अस्तु, मीमांसा की कर्म या धर्मयोगता के सम्बन्ध में अधिक प्रतिपादन या निरूपण करने की कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि वह तो एक चरम सत्य है—जो विवाद और सशय की सीमाओं तक से परे है।

अपने उसी प्रतिपाद्य विषय के व्यापक निरूपण के लिये परम कारुणिक महर्षि जैमिनि ने इस शास्त्र की रचना की। इसकी आवश्यकता एव उपयोगिता के सम्बन्ध में तो ऊपर पर्याप्त मात्रा में प्रकाश डाला ही जा चुका है। यह शास्त्र बारह अध्यायों में विभक्त है—जिनमें हजार से ऊपर अधिकरण और ६० पाद हैं। बारह<sup>२</sup> अध्यायों के स्वतन्त्र

१—अथतो धर्म—जिज्ञासा, जैमिनि—( १—१—१ )

१—धर्मो द्वादशलक्षणा व्युत्पाद्यस्तत्र लक्षणा प्रमाणभेदशेषत्वप्रयुक्तिक्रमशः ।  
अधिकारोऽतिदेशश्च सामान्येन विशेषतः, ऊर्ध्वं बाधश्चतुष्टय प्रसङ्गश्चोदिता  
कमात् ॥ ( न्यायमाला १—१२—१५ )

स्वतन्त्र विषय हैं—जिनका सागोपाग विवेचन महर्षि जैमिनि और उनके अनेक योग्यतम अनुयायियों ने किया है। प्रथम अध्याय का विषय प्रमाणनिरूपण है—जिसके चार पादों में क्रमशः विधि, अर्थवाद व मन्त्र स्मृति और आचार एवं नामधेय की चर्चा की गई है। कर्म के अनुष्ठान में ये सभी क्रमिक प्रमाण हैं। कर्म का भेद द्वितीय अध्याय में निरूपित किया गया है—जिसके चार पाद हैं। अगो का विवेचन तीसरी अध्याय का विषय है—जो आठ पादों में विभक्त है। यज्ञ का प्रयोग चतुर्थ अध्याय का प्रतिपाद्य है—जिसके केवल चार पाद हैं। क्रम का निरूपण पंचम अध्याय के चार पादों में हुआ है। षष्ठ अध्याय के आठों पादों में कर्म के अधिकारी की योग्यता का विश्लेषण है। सप्तम के चार पादों में सामान्यातिदेश और अष्टम के चार पादों में विशेषातिदेश का व्याख्या है। नवम के चार पादों में ऊह, दशम के आठ पादों में याध, ग्यारहवीं के चार पादों में तन्त्र एवं याद्वर्यों के चार पादों में प्रसंग का विवेचन है। इन सब पादों में मिल कर अधिकरणों की सन्ख्या हजार से भी ऊपर तक पहुँच गई है। यह ऊपर कहा ही जा चुका है। ये सभी विषय कर्म के नियन्त्रण और उसके अनुष्ठान की सफलता को ध्यान में रखते हुए विभाजित किये गये हैं। इनके निरूपण के प्रसंग में मैकड़ों न्याय और सिद्धान्त स्थापित हुए हैं—जिनका उपयोग वेदवाक्यों के समान आदर के साथ प्रायः सभी शास्त्रों एवं विगेषतः धर्म-शास्त्र ने किया है। इमक न्यायों के उपयोग और महत्त्व से परिचित होने के लिए लौकिकन्याय-जनलि का अध्ययन करना चाहिए। इसके विषयनिरूपण को शीघ्र के सम्यग्ब में विचार कांड में पर्याप्त प्रकारा टाना जा चुका है।

### शास्त्रीय मान्यता

इसी कर्म या धर्म के लिए इस शास्त्र का जन्म हुआ—यह सर्व-संमत तथ्य है। “स्याध्यायोऽप्येतन्न्य” (अपनी पुत्र परंपरा में प्राप्त शास्त्रागों का गुरुमुख के उन्पादन के अनुकूल उन्पादन करे) इस

वैदिक वाक्य के द्वारा जब अध्ययन का विधान किया जाता है, तो यह विधान अध्ययन के लोभत प्राप्त हो जाने के कारण व्यर्थ होने लगता है। ऐसी स्थिति में यह अपनी सार्थकता के लिए एक नियम का विधान करता है कि “प्रत्येक यज्ञ से होने वाला अपूर्व तभी प्राप्त होगा—जब कि उस अनुष्ठान करने वाले ने यज्ञ से सन्निधत सपूर्ण विषयों का अध्ययन “कर लिया होगा”। यह अध्ययन केवल कठस्थ कर लेना मात्र नहीं है, अपितु उस विषय का अर्थ के साथ पूर्ण ज्ञान है। यह ज्ञान बिना विचार के नहीं हो सकता। इसलिए “स्वाध्यायोऽध्येतव्य” यह विधि ही सपूर्ण वैदिक कर्मा की फलवत्ता के लिए इस दर्शन को प्रारम्भ करने की स्वतः प्रेरणा देती है। इस प्रकार शास्त्रीय दृष्टि से भी यह सर्वमान्य है कि प्रस्तुत शास्त्र का श्री गणेश कर्म को अधिक से अधिक फलवान् बनाने के लिए हुआ।

## १-धर्म का लक्षण और प्रमाण

धर्म इस दर्शन का प्रतिपाद्य है—इसीलिए उसकी जिज्ञासा होने पर महर्षि जैमिनि ने अपने सूत्र द्वारा उसकी वास्तविकता को थोर सन्देह किया है। वेद से बोधित होने पर सादान् या फल द्वारा—जो अनर्थ से परे एव इष्ट को सिद्ध करने वाला हो—वही धर्म है—यह महाशुनि जैमिनि के सूत्र का अभिप्राय है। वेद से यहाँ पर विधि, अर्थवाद, मन्त्र और नामधेय वेद के ये चारों भाग अभिप्रेत हैं। धर्म में ये चारों ही भाग प्रमाण हैं अर्थान् ये ही उससे बोधक हैं। धर्म का चतु आदि इन्द्रियों से जानने योग्य कोई आकार प्रकार नहीं है—इसी लिए प्रत्यक्ष, और उस पर आधारित होने के कारण अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति एव अनुपलब्धि आदि सभी प्रमाणों का यहाँ प्रयोग नहीं हो सकता। फिर भी धर्म प्रमाण से रहित नहीं है, क्योंकि यह वेद-प्रमाण पर आश्रित है।

यह धर्म लोक की सामान्य रुचि का विषय है। प्रत्येक व्यक्ति अपने आप धार्मिक बनने का प्रयत्न करता है और इसीलिए प्रत्येक संप्रदाय के शास्त्रकारों ने अपनी सकलता के लिए अनिवार्य रूप से इसका विवेचन किया है। कहीं यह धर्म कर्तव्य का अभिप्राय लेकर आता है—तो कहीं शिष्टाचार का। कहीं इसे भिन्न भिन्न यग, अध्ययन-दान आदि क्रियाओं में विभाजित कर दिया गया है। वेद के आचार पर विहित लिङ्ग, लेट् लोट्, तव्य प्रत्यय आदि से अभिहित अर्थात् नाम से कार्य, नियोग आदि पर्याय रखने वाला व्यापार ही प्रभाव के मत में गने हैं। इसी तरह वेद के द्वारा निषिद्ध कर्म के अनुष्ठान से वर्ज्य होने वाली

चस्तु उसके मतव्य में अधर्म है। नैयायिक<sup>१</sup> और वैशेषिकों के मतव्य में वेद के द्वारा विहित क्रिया से उत्पन्न धर्म और उससे निषिद्ध क्रिया से उत्पन्न अधर्म है—जिन्हें क्रमशः पुण्य और पाप के नाम से पुकारा जाता है—जो दोनों ही आत्मा में रहने वाले गुण हैं। याग आदि क अनुष्ठान से उत्पन्न अतःकरण की एक विशिष्ट वृत्ति को<sup>२</sup> साख्य, एक ज्ञान से दूसरे ज्ञान में उत्पन्न वासना का बोद्ध<sup>३</sup> एवं दूसरे शरीर को प्रारम्भ करने वाले 'पुद्गल' शब्द से वाच्य विशिष्ट परमाणुओं को जैनों<sup>४</sup> धर्म के नाम से पुकारते हैं। सभी ने अवे जिस तरह हाथों को पकड़ने और जानने को कोशिश करते हैं—उसी तरह धर्म का वास्तविकता की ओर पहुँचने का पूर्ण प्रयास किया है—इसमें कोई मशय नहीं। पर वे सध प्रयास इस दर्शन के विचारकों क समस्त उतना मूल्य नहीं रखते, क्यों कि जिस तरह धर्म को अपना मुख्य विषय इसने बनाया, उतना कोई भी नहीं बना सका। उक्त समूर्ण लक्षण मोमासा के भट्ट-संप्रदाय से मेल नहीं खाते, इसी लिए वह इनका खंडन करता है। उसका कहना है कि जो परिभाषाएँ ऊपर दिखाई गई हैं—उनमें धर्म शब्द का प्रयोग हम वेद में नहीं देखते। न इनमें कल्याण को सिद्ध करने की शक्ति हो है। जो अतःकरण की वृत्ति, चित्त को वासना पुद्गल, पुण्य और अपूर्व तक के स्वरूप को<sup>५</sup> नहीं जानते, वे लौकिक भी इन इन क्रियाओं के करने व न करने वालों पर धार्मिक और अधार्मिक

१—प्रशस्तपादभाष्य पृ० १२८ ।

२—संस्कृतशब्द — २१ ।

३—वचनपद — १ ।

४—न्यायसुसुदचन्द्र पृ० ८११ ।

५—अतःकरणश्रुतौ वा वासनायाव चेतस ।

पुद्गलेषु च पुण्येषु वृत्तयेऽपूर्वजमनि ॥

प्रयोगो धर्मशब्दस्य न दृष्टो न च साधनम् ।

पुरुषार्थस्य ते ज्ञातुं शक्यं नै चोदनादिभिः ॥ (नारदकह्लार)



शब्द का प्रयोग करते हैं। जो जिस काम का करने वाला है—उसको उसी नाम से कहा जाता है—जिस तरह से रमोई बनाने वाले को रमोईया। इसी तरह जो यज्ञ, <sup>१</sup> याग आदि का अनुष्ठान करता है—उसे धार्मिक और जो ब्रह्महत्या आदि करता है—उसका अधार्मिक का नाम से लोक अपने आप कहता चला आ रहा है। इसलिए यज्ञ, याग आदि की धर्मता ( वेद-विहित होने के कारण भा ) और ब्रह्महत्या आदि का अधर्मता ( वेद से निषिद्ध होने के कारण ) लोक तक से स्वतः सिद्ध हो गई है। मामासकों के मत में ये ही यज्ञ याग धर्म हैं—जिनमें धर्म का सब विधाओं का समावेश हो जाता है। स्वयं वेद ने <sup>२</sup> उन्हें प्रथम धर्म के रूप में आदृत किया है।

इन सब तथ्यों से परिचित होते हुए ही महामना महर्षि जैमिनि ने धर्म का उपयुक्त लक्षण दिया है। फिर भी जैमिनि का यह धर्म सर्वथा अलौकिक होते हुए भी लौकिकता से परे नहीं है। प्रयोजनवान् होगा धर्म के लिए आवश्यक है, क्योंकि भीमासक इस बात से सुपरिचित हैं कि प्रयोजन के बिना कोई मूल्य भी किसी काम में प्रवृत्त नहीं होता। इस प्रयोजन को कराने के लिए ही धर्म में इष्टसाधनता का प्रयोजन के रूप में होना आवश्यक माना गया है। प्रयोजनवत्ता के साथ साथ धर्म के लिए दूसरी चीज जो आवश्यक समझी गई है—यह है—उससे वेद बोधितता। यदि वेद-बोधितता को धर्म के साथ संबद्ध नहीं किया जायेगा, तो षड्वा और चैत्यध्वन आदि भी धर्म होने लग जायेंगे, क्योंकि ये सभी प्रयोजन वाले हैं। तब तो प्रियेण जो धर्म के लिए अनिवार्य माना गया है—यह है—उसकी अधिता-प्रमाण उसका अनर्थ के साथ संबन्ध न हो। यदि यह विरोध नहीं लगायें—ता श्वेन—याग आदि

१ — योहि यागादिस्मनुष्ठितिः, य धार्मिक इति समाचक्षते। यद्य दस्य कर्ता य तेन व्यादिश्यते—इत्या पाचको सायक इति। ( हार स्तमो )

२ — एतेन दर्शयन्तः। वेदोक्तानि धर्मा य प्रथमान्वाहन्। ( अथर्ववेद )

कर्म भी धर्म होने लग जायेंगे। “जो शत्रु को मारना चाहता है—वह श्येन का अनुष्ठान करे” यह विधान वेद के द्वारा किया गया है और शत्रु को मारना इसका प्रयोजन भी है। ये दोनों गुण इसमें होते हुए भी हम इसे धर्म नहीं कह सकते, क्योंकि शत्रु के मारने का संबन्ध हिंसा द्वारा नरक से भी संबद्ध है, जो निषिद्ध है। स दृष्टि से श्येन स्वयं अनर्थक ही साक्षात् चाहे न हो, किन्तु परपरा से तो उसका संबन्ध अनर्थ से हो ही जाता है। यज्ञ में परा को यज्ञ के लिए जो मारा जाता है—यह हिंसा में सम्मिलित नहीं है, क्योंकि वह यज्ञ से होने वाले फल में समा जाने के कारण अपना स्वतंत्र फल कुछ भी नहीं रखती। इन श्येन आदि यागों में धर्मता न आये—इसीलिये धर्म के साथ अर्थ विशेषण अनिवार्य है। सत्त्व में प्रयोजनवान् हो, वेद से विहित हो और अनर्थ से संबन्ध नहीं रखता हो—वही मोमासकों का धर्म है—जो कर्म के अतिरिक्त और कुछ नहीं है और जिसमें सबका समावेश हो जाता है। इसके ठीक विपरीत अधर्म है।

### प्रमाण

यह सब कुछ होने पर भी जैमिनि ने धर्म जैसी इस सब वस्तु का अध विश्वास से सर्वथा दूर रखना चाहा और उस जैसे समीक्षा रास्त्रों के लिए यह आवश्यक भी था। उसने इसी दृष्टि से कहा कि “इस प्रकार के धर्म के निमित्त की भी २ परीक्षा करनी चाहिए”। सब तरह के प्रमाणों के आधार पर उसे परख कर ही उसका अनुष्ठान करना चाहिए—अथ अनुकरण द्वारा नहीं। इसी दृष्टिकोण के कारण धर्म के लिए भा प्रमाणों की अनिवार्य आवश्यकता हुई। धर्म जैसी इन्द्रियों की सीमा से समपेत वस्तु तक पहुँचने की क्षमता प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द,

१—फलतोऽपि च यत्तु, नानर्थेनानुबध्यते ।

केवलश्रीतिहेतुत्वात्, तद्धर्म इति गीयते ॥ (वात्किञ्कार)

२—तस्य निमित्तपरदृष्टि ।

उपमान, अर्थापत्ति एव अनुपलब्धि इन लौकिक प्रमाणा में नहीं है—  
इस तथ्य का विस्तृत रूप से ज्ञान-काण्ड में निरूपण किया जा चुका है।  
फिर भी धर्म मर्दया प्रमाणों से गम्य है। यह कोई उटपटाग बात नहीं  
है—जिसका कोई शास्त्रीय आधार न हो। मुख्य रूप से विधि, अथेषाद,  
मन्त्र, स्मृति, आचार, नामधेय, पाक्यरोप और सामर्थ्य ये आठ प्रमाण  
धर्म में हैं—निनका साक्ष्य निरूपण क्रमशः किया जा रहा है।

## विधि

वेद के सव से उत्कृष्ट भाग के रूप में विधि को स्थान दिया गया  
है। यह विधि लिङ्, लोट-लोट और तय प्रत्यय इनसे अभिव्यक्त  
अर्थ है। नैयायिक इसको इष्टसाधनम्, कृतिसाध्यम्, और यत्नवद्  
निष्ठाननुबन्धित्व इन तीन रूपों में स्वीकार करते हैं और उनके मत  
में इन तीनों का एक ही माय बोध होता है। इन सब का ज्ञान  
प्रवृत्ति के प्रति कारण है। अर्थात् कोई भी यदि किसी कर्म में प्रवृत्त  
होगा तो सब में पहले यह यह देखेगा कि इस काम के करने से मेरा  
इष्ट सिद्ध होगा या नहीं। दूसरी बात यह यह देखेगा कि यह काम मैं कर  
भी सकूँगा या नहीं एव तीसरी बात यह सोचेगा कि इसमें मेरा अहिंसा  
को दूर करने की क्षमता है या नहीं। इन तीनों बातों का उचित समा-  
धान होने पर ही कोई किसी कर्म में प्रवृत्त होता है। ये सब विधि के  
ही रूप हैं—जो प्रवृत्ति के प्रति कारण हैं। प्रवृत्ति के प्रति कारण होने  
ही के कारण विधि को प्रवृत्तना कहा जाता है। उनके मत में ये सभी  
लिङ् के अर्थ हैं।

मीमांसक इनको इस रूप में स्वीकृत नहीं करते। उक्त कहना है  
कि इष्टसाधनम्, कृति साध्यम् और यत्नवदनिष्ठाननुबन्धित्व ये तीनों  
ही लिङ् के अर्थ नहीं हैं। ये तो ज्ञानादिना ही जित के बताये हुए  
स्वतः आद्यन हो जाते हैं। विधि वाक्य ने "दर्शपूर्णमासम्यां स्वर्गो  
यामो यजेत" (स्वर्ग चाहने वाला दशपूर्णमास मास करे) इस रूप

जैसे दर्शपूर्ण मास का विधान किया। पर जब तक कोई भी इसमें अपने अभीष्ट फल को नहीं देखेगा तो वह उस काम में भी प्रवृत्त नहीं होगा जब तक कोई भी इस प्रकार के कर्मों में प्रवृत्त नहीं होगा, तो विधि में जो प्रवर्तकत्व शक्ति है, वह नष्ट हो जायेगी। इसलिए विधि ही अपने द्वारा विहित यज्ञ, याग आदि में अपने प्रवर्तकत्व की सिद्धि के लिए इष्टसाधनता का आक्षेप कर लेती है। सब के लिए विश्वसनीय विधि कभी भी अनर्थ करने वाले एवं अपने से नहीं हो सकने वाले कर्म में तो किसी को प्रवृत्त करेगी ही नहीं। अतः स्वतः ही कृतिसाध्यत्व वलवदनिष्ठाननुबन्धित ये तो प्राप्त हो जाते हैं। फिर इन तीनों ही का लिङ्ग के अर्थ के रूप में स्वीकृत किया जाना असंगत है। वस्तुतः प्रवर्तक (जो प्रवृत्ति कराता है) पुरुष में रहने वाला 'यह इस काम में प्रवृत्त हो जाये' इस प्रकार का जो अभिप्राय है—वही लिङ्ग का अर्थ है। न्यायसूत्राकार प्रवृत्ति के अनुकूल व्यापार ही को लिङ्ग के अर्थ के रूप में घोषित करते हैं जब कि पाथेसारथि मिश्र सब जगह प्रवृत्ति के प्रति इष्टसाध्यनत्व को ही कारण के रूप में देरते हुए (यज्ञ, याग आदि में रहने वाले) प्रवृत्ति के अनुकूल व्यापार के रूप से लिङ्ग का अभिवेय स्वीकार करते हैं। यही लिङ्ग आदि में रहने वाली अभिधा नाम की शक्ति प्रवृत्ति कराने के कारण प्रवतना के नाम से संबोधित की जाती है।

इस प्रकार लिङ्ग, लेट् तव्यप्रत्यय से अभिधीयमान यह अर्थ धर्म में प्रमाण है, क्योंकि इसके द्वारा अन्य प्रमाणों से अज्ञात और अलौकिक कल्याण के साधन यज्ञ याग आदियों का विधान किया जाता है। यही इसके द्वारा विधीयमान यज्ञ याग धर्म हैं—यह तो हम पहले ही कह चुके हैं। प्रमाण का जो सारा लक्षण है—अनाधिगत और और अबाधित अथ का बोधन कराना—वह भी इसमें अक्षरशः संगत होता है। इन यज्ञ और होम आदि में जो धर्मता है, वह किया के रूप

में न होकर उनके अजैविक कल्याण के साधन के रूप में है और उनका यह रूप वैदिक शब्द के बिना और किसी भी प्रमाण से जाना नहीं जा सकता। अतः यही उनका सच से प्रथम प्रागल्भिक आधार है।

## अर्थवाद

वेद का दूसरा भाग अर्थवाद भाग है। ये अर्थवाद विधेय अथवा स्तुति कराते हुए प्रमाण बनते हैं। उदाहरण के लिए "वायव्य श्वेतमालभेत भूतिराम" (जो ऐश्वर्य चाहता है, यह वायव्य याग करे) इस वाक्य के द्वारा वायव्य याग का विधान किया गया। इसके अनन्तर इसके मभीप में (वायुर्वै जेपिष्ठा देवता वायुमेव स्वेन भाग्येतेनोप धायति, म पवेन भूतिं गमयति" (वायु तेज चलने वाला देवता है • यही इसको ऐश्वर्य की प्राप्ति कराता है) यह एक वाक्य अतः है। उसका यदि यह मुख्य अर्थ हो महण किया जायेगा, तो यह सर्वथा असम्भव प्रज्ञाप होने के कारण अतर्क्य होने लग जायेगा। क्योंकि हम तो यह पहले ही प्रतिज्ञा कर चुके हैं कि जो वाक्य क्रिया या उससे संबन्धित अर्थ का ज्ञान करायेगा—यही प्रमाण है, शेष नहीं। इस तरह यदि वेद का एक एक वाक्य भी रिक्त होने लग जायेगा, तो वेद के सर्वप्रथम प्रमाण में महान् आपत्ति हो जायेगी। इसी सचने के लिए इन अर्थवाद वाक्यों की मर्यादा मित्र का जाती है। ये अर्थवाद विधि के द्वारा अप्रतिष्ठ प्रमाणा उसे देते हैं। विधि ने किसी एक कर्म का विधान किया—किर भी यदि उसमें कोई प्रवृत्ति नहीं हुआ, तो विधि को इस बात की अपेक्षा होती है कि कोई उमर कर्म की प्रशंसा कर उसमें प्रवृत्ति कराये—जिससे उमर का प्रवृत्त्य सार्थक हो। इस तरह विधि की अपने प्रागल्भ्य की अपेक्षा है। इधर अर्थवाद का उनका

१—तेदानीं इवह, वि न तादृशेण धर्मतः।

नय्यपनया इवेति तस्य धर्मप्रतीयेने ॥

तात्पर्य अ धर्मयो, तादृशेण विधानात् ॥ (४२६)

अभिधेय अर्थमात्र स्वीकार कर लेने से ही कोई सगति नहीं बैठती और व अपनी निरर्थकता से बचने के लिए किसी क्रिया से सज्ज होने की कामना रखते हैं। इस दोनों ओर की आकाङ्क्षाओं के होने पर स्वतः चक्रा अन्वय हो जाता है। विधि के साथ इनकी एकत्राक्यता हो जाने पर विधि की प्रशंसा मिल जाती है और अर्थवादों का विधेय अर्थ की स्तुति के द्वारा क्रिया के साथ सन्वय हो जाता है। इससे विधि की प्रवर्तकता में चार चाद लग जाते हैं। स्पष्टीकरण के लिए उपर्युक्त उदाहरण को ही लीजिये—‘वायव्य श्वेत • •’ इस विधि वाक्य ने वायव्य याग में प्रवृत्त होने की प्रेरणा तो दी, पर जब प्रमाद, आलस्य आदि के कारण मानव इस ओर से शिथिल होने लगा—तो “वायुर्धे क्षेपिष्ठा” इस अर्थवादवाक्य ने वायु की प्रशंसा कर उसके द्वारा वायु देवता वाले इस यज्ञ की ओर उसको प्रवृत्त होने की प्रेरणा पुनः प्रदान की। इस प्रकार अर्थवाद वाक्य कहीं विधेय क्रिया की साक्षात् कहीं उससे सन्वित द्रव्य और दृवता आदि की स्तुति कराते हुए प्रमाण बनते हैं। इनमें से कुछ एक फलविधि के एवं कुछ एक हेतुविधि के समान भी होते हैं—जिनको क्रमशः त्रिविधनिगद व हेतुवनिगद इन नामों से अभिहित किया जाता है। “श्रीदुम्बरो यूगो भवति, ऊर्वा सदुम्बर” —आदि और “शूर्पेण जुहोवि, तेन ह्यन्नं क्रियते” —आदि आदि इनके क्रमिक उदाहरण हैं।

वैसे शैली को ध्यान में रखने हुए इन्हें तीन प्रकारों में विभाजित किया जा सकता है—गुणवाद, अनुवाद और भूताथवाद के नाम से। जहाँ पर अन्य प्रमाण से विरुद्ध अर्थ इनके द्वारा बताया जाता है—वहाँ इन्हे गुणवाद के नाम से पुकारा जाता है। जिस प्रकार “त आत्मनो वषामुदक्षिपदत्तामग्नौ प्रागृह्णात्” उसने अपने वरा को निकाल लिया और आग में होम दिया) इसी वाक्य को लीजिये। प्रजापति ने ससार की रचना करने की इच्छा की और उसके लिए कोई यज्ञ भी करना चाह। जब यज्ञ के लिए कोई द्रव्य नहीं मिला, तो

उसने अनो यथा हा को उखाड़ कर आग में होम दो—उससे बिना सींग का पशु पैदा हुआ—यह इसका प्रसंगिक अभिप्राय है। इससे प्रत्यक्षविरुद्धता स्पष्ट है—मला कोई अनो यथा का निहाल व होम कर जीता रह सकता है<sup>१</sup>। इस प्रत्यक्ष प्रमाण से विरुद्ध अर्थ का बोध कराने के कारण ही इसे गुणवाद माना जायेगा और इसके द्वारा प्रकृत पशु-याग की स्तुति कराई जायेगी। अर्थात् सृष्टि के आदि में इतना पशुर्वा का अभाव था—ना कि प्रजापति को अनो यथा तक को हवन करने की स्थिति का सामना करना पड़ा। और यह उसी पशुयाग का सामर्थ्य है—जिसके अनुष्ठान करने मात्र से ही प्रजापति में प्रजा और पशुओं के उत्पन्न करने की शक्ति आ गई और वह इतना महानोय बन सका। अनुवाद के द्वारा अथ प्रमाण से ज्ञात अर्थ का बोध कराया जाता है—जैसे ‘वायुश्चेतिगता’ इसी वाक्य में देव लाजिये। वायु शीघ्रगामा देवता है—यह अथ ता लोक से हा ज्ञात है—इसके लिए किसी भी वैदिक प्रमाण को ढूँढने की कोई आवश्यकता नहीं है। ऐसा दशामें यह वाक्य अनुवाद मात्र करता है। भूतार्थवाद इन दोनों से बिचित्र होता है—उसमें केवल इतिहास की तरह भूत अर्थ को ओर-सवेउ किया जाता है—जैसे “इन्द्रो वृत्रमहन्” (इन्द्रने वृत्र को मारा) आदि। इसी प्रकार ये मो धर्म में प्रमाण बन जाते हैं।

### मन्त्र

मन्त्र वेद हो का तोसरा भाग है। उन-उन कर्मों का अनुष्ठान करते-समय उनसे सम्बन्धित क्रियाओं अगो, द्रव्यों एवं देवताओं का प्रकाशन करना मन्त्र का कार्य है और कर्मकाण्ड में यही उनका विशाल प्रयोग है। इस स्मरण के बिना कर्म के अंगों को सगति नहीं बैठ पाता और न उनका क्रम हो जब पाता है। ग्रिधि भी इस प्रकार कहती है कि स्मरण अन्य साधनों के द्वारा करने पर उतना फलदायक नहीं होता जितना मन्त्रों के द्वारा। इसीलिए “मन्त्रों से ही स्मरण करना

चाहिए" ऐसा एक नियम भी मंत्रों की सार्थकता की दृष्टि से बन गया । इस प्रकार स्मरण कराने रूप दृष्ट प्रयोजन जब मंत्रों का प्राप्त हो जाता है—तो फिर किसी अदृष्ट प्रयोजन की कल्पना करने को कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती । जो मंत्र जहाँ पढ़े जाते हैं—उनके द्वारा वहाँ यदि कोई अर्थप्रकाशन रूपी प्रयोजन सिद्ध हो सकता है तो उनका वहीं विनियोग कर दिया जाता है । जिनका वहाँ उपयोग नहीं होता—तो उन्हें वहाँ तक ले जाया जाता है—जहाँ उनका उपयोग हो सकता है । जैसे—पूषानुमन्त्रण मंत्रों का, क्योंकि दर्शपूर्णमास में कोई पूष देवता नहीं । जिनका वहाँ भी सम्बन्ध नहीं होता और दूसरे स्थान पर भी प्रयोजन सम्भव नहीं दिखाई देता—उनका उसी प्रकरण में लक्षणा आदि के सहारे विनियोग कर दिया जाता है । जिस तरह "त्व अग्ने प्रथमो मनोता" इस मनोता मंत्र का । यह अग्नीषोमीय पशु के प्रकरण में पढ़ा गया है वहाँ कोई अग्नि देवता वाला यज्ञ नहीं है—फिर भी इस मंत्र की अग्नि की अग्नीषोमीय में लक्षणा कर इसका वहाँ पर सम्बन्ध कर दिया जाता है । जहाँ लक्षणा से भी सम्बन्ध नहीं बैठ पाता और उत्कर्ष भी नहीं हो पाता उन्हें फेरल अदृष्टार्थ मान लिया जाता है—जिस तरह उपमंत्रों को इस तरह सबको प्रयोजनवत्ता सगत हो जाती है ।

शैली की दृष्टि से इनके तीन प्रकार हैं । १ करणमन्त्र, २ क्रियमाणानुवादिमन्त्र, ३ अनुमन्त्रणमन्त्र । जहाँ पहले मन्त्र का उच्चारण करा फिर काम किया जाता है, वहाँ करणमन्त्र होता है । जैसे "इषे त्वा" आदि एवं याज्यापुरोनुवाक्या आदि । जहाँ मन्त्र गोलने के साथ साथ कर्म का अनुष्ठान किया जाता है, वहाँ क्रियमाणानुवादिमन्त्र होता है । जैसे "युवा सुधासा" आदि मन्त्र बोलते जाते हैं और यूप के कपड़ा लपेटते जाते हैं । जो कर्म करने के बाद पढ़े जाते हैं, उन्हें अनुमन्त्रण मन्त्र कहा जाता है जैसे 'अग्नेरह देवयज्ययाऽज्ञादो भूयासम्' आदि मंत्रों के समी भागों की इस तरह फनवत्ता सिद्ध हो जाती है । अनेक आलोचक उनके प्रमाण में संशय करते हैं । उनका कहना है कि मन्त्रों के द्वारा



बोधित अर्थ अनविगत अर्थ नहीं है। मीमांसक पदार्थद्वारा सन्नक प्रामाण्य स्वीकार करते हैं। क्यों कि मन्त्र पदार्थ हैं, इसी लिए मन्त्र का विनियोजन करने वाले वाक्यार्थ की प्रतीति कराने वाले हैं हमारे मत में पदार्थज्ञान वाक्यार्थज्ञान के प्रति कारण हैं। इस तरह मन्त्रों में भी स्थभावत आजाता है।

## नामधेय

नामधेयों के द्वारा विधेय अर्थ की अन्य अर्थों से व्यावृत्ति कराई जाती है, इसलिए वह भी धर्म में प्रमाण है। ज्योतिषोम आदि जो जो यज्ञ यागों के नाम हैं, वे वे सब अन्य भागों से व्यावृत्त कराते हैं। विधेय अर्थ के परिच्छेद होने के कारण ही उनकी विधि के साथ भी एकवाक्यता हो जाती है यह नामधेय चार निमित्तों से सिद्ध होता है। १-मत्वर्थक्षणाभेद से, २-वाक्यभेद के भय से, ३-तत्प्रत्ययशास्त्र से, ४-तद्व्यपदेशान्याय से। “उद्भिदा यजेत पशुकाम” यहाँ पर ‘उद्भिदा’ इसको नामधेय प्रथम कारण से मानना पड़ता है, अन्यथा “उद्भिद (कुदाली) वाले” ऐसा अर्थ करना पड़ता और मत्वर्थलक्षणा को अंगीकृत करना होता। “चित्रया यजेत पशुकामः” इत्यादि स्थलों में दूसरे निमित्त से नामधेयत्व है, अन्यथा एक विधि प्रत्यय के द्वारा अनेक चित्रगुणों का विधान असंभव होता और उनके विधान करने पर वाक्य भेद दोष हमारे सिर पर आजाता। “अग्निर्होत्र जुहोति” आदि स्थलों में नामधेयत्व तीसरे निमित्त के कारण हैं, क्योंकि इसके द्वारा विधान किये जासकने वाले संपूर्ण गुण ‘अग्निर्होत्र’ आदि वाक्यों के द्वारा पहले ही से प्राप्त हैं। अतः विधित्सित गुण का प्रख्यापक (बोधक) अन्य शास्त्र होने के कारण यहाँ तत्प्रत्ययशास्त्र नामधेय का निमित्त है। “श्येनेनाभिचरन् यजेत” यहाँ पर नामधेयत्व चतुर्थ निमित्त के कारण हैं, क्योंकि “यथायै श्येनो निपत्यादत्तेष्वमय” इस अर्थवाद वाक्य में श्येनसादृश्य का व्यपदेश किया गया है। सादृश्य सदा भिन्न वस्तुओं

मे होता है। इसलिए यही तद्व्यपदेश इसे नामधेय सिद्ध कर देता है। इसी तरह 'वैश्वदेवेन' आदि स्थलों में भी तत्प्रत्यय शास्त्र से नामधेयत्व मानना चाहिए। उनके लिए उत्पत्तिशिष्टगुणवलायस्त्व आदि अतिरिक्त निमित्तों के स्वीकृत करने की कोई आवश्यकता नहीं है। उपर्युक्त इन्हीं निमित्तों से ये सब उन उन यज्ञों के नाम बन जाते हैं। इनके प्रामाण्य के विषय में ऊपर लिखा ही जा चुका है। इसी तरह वाक्यशेष भी सद्भिन्न अर्थ का निर्णय कराते हुए धर्म में प्रमाण बनता है। सामर्थ्य भी इसी तरह निर्णय कराता है।

## स्मृति

इन वैदिक भागों के अतिरिक्त स्मृतियाँ भी धर्म के प्रति प्रमाण हैं, परन्तु उनका वेद की तरह स्वतन्त्र प्रामाण्य नहीं है, अपितु वेदमूलक होने के कारण है। मनु, याज्ञवल्क्य, पाराशर आदियों ने—जो कि प्रायः सर्वज्ञ थे और संपूर्ण वेदों और शास्त्रों के रहस्यों से सुपरिचित थे। इधर उधर बिखरे हुए और एक दूसरी शाखाओं में गये हुए वाक्यों को उद्धृत करके आजकल के मन्दबुद्धि व्यक्तियों पर अनुग्रह करने के लिए उन्हें याद कर कर उन उन प्रयोगों में गूँथ दिया है। इस स्मरण के आधार पर ही उनका स्मृति यह नाम पड़ा है एवं इसी वेदमूलकता के कारण उनमें प्रामाण्य भी आता है। यदि स्वतन्त्र प्रामाण्य उनका अंगोकार किया जायेगा, तो ये पुरुषों के द्वारा निर्मित हैं, इसलिए भ्रान्ति आदि दोषों का समावेश उनमें मुश्किल होने के कारण उनका प्रामाण्य सबथा लुप्त हो जायेगा। आजकल के हम जैसे मन्दबुद्धियों में अनेक वैदिक शाखाओं में इधर उधर बिखरे हुए वाक्यों के समूह, विधि और अर्थवाद के विवेचन, न्यायसिद्ध अर्थ के निर्धारण, एवं धर्म—स्वरूप के निर्णय करने का सामर्थ्य नहीं रह गया है। इसी दृष्टि से उन स्मृतियों की रचनायें की गई हैं। उनमें कुछ एक प्रत्यक्ष वेदवाक्यों से, कुछ एक अनुमित वेदवाक्यों या कुछ अर्थवादों और मन्त्रों पर आधारित हैं।

इनका प्रामाण्य स्थापित करते हुए भी महर्षि जैमिनि ने अन्ध-विश्वास आदि को स्थान नहीं पाने दिया है। विचारपूर्वक वेद-सबद्धता के निर्णय होने पर ही स्मृति का प्रामाण्य है। यदि अन्य कई एक मूल प्राप्त होते हैं-तो स्मृति अप्रामाण्य धन जाती है। जिस तरह "वैसर्जनहामीय वासोऽध्वर्युं परिगृह्णाति" इस स्मृति में वैसर्जन होम के कपड को अध्वर्यु ग्रहण करता है, इतने बड़े कपडे को लेने में अध्वर्यु का लोभ दिखाई देता है-इसलिए लोभ मूलक होने के कारण ऐसी स्मृतियाँ अप्रामाण्य हैं। इसी तरह जहाँ वेद से विरोध दिखाई देता है-वहाँ भी स्मृति को अप्रामाण्य माना जाता है। जैसे- "औदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्या" यह स्मृति। इसके द्वारा संपूर्ण औदुम्बरी का वेष्टन विहित है-जो औदुम्बरी स्पृष्ट्वाद्यायेत्" (औदुम्बरी को छु कर गान करे) इस स्मृति से विरुद्ध पड़ती है, क्योंकि वेष्टन (स्मृति के अनुसार) होने के अनन्तर स्पर्श असंभव है। इसी प्रकार पद-पदार्थ के निर्णय में व्याकरण स्मृति प्रामाण्य है।

## शिष्टाचार

शिष्टों के आचार भी इसी प्रकार धर्म में प्रामाण्य है। इन शिष्टों को आचार्य बोधायन ने इन शब्दों में परिभाषित किया है। जिनके किसी प्रकार की ईर्ष्या, अहंकार, लोभ, दम, दर्प, मोह और क्रोध न हो और जिनके पास केवल एक, घड़े भर अनाज हो। घड़े भर अनाज होने से तोप और अपरिमह वृत्ति की ओर सकेत होता है। इस प्रकार के गुणों से विशिष्ट शिष्टों का आचार भला धर्म से कम क्यों होने लग्य, इसी लिए उसकी प्रामाण्यता सगत है। स्मृति का वेद से सीधा संबंध है, जब कि आचार का स्मृति के द्वारा। आचार के आधार पर

१-साधुपद-प्रयुक्त्यधिकरण (१-३४) ।

२-धर्मेणाधिगतो येषां वेदस्त्परिग्रहः ।

शिष्टास्तदनुमानेन धृतिप्रत्यक्षहेतवः ॥

स्मृति की कल्पना और स्मृति के द्वारा श्रुति का अनुमान किया जाता है । श्रुति और स्मृति का विरोध होने पर श्रुति और स्मृति एवं आचार का विरोध होने पर स्मृति ही प्रबल प्रमाण ठहरता है । दक्षिणत्यों में मामा की लडकी के साथ विवाह आचार सिद्ध है, किं भा स्मृति के विपरीत पढ़ने के कारण वह अप्रमाण है । ये आचार भिन्न भिन्न देशों के अनुसार भिन्न भिन्न हैं और सभी अपने-अपने क्षेत्रों में प्रमाण हैं । शब्दों के अर्थों के प्रसंग में भी आर्य और म्लेच्छों में आर्यों के अर्थ को प्रमाण माना गया है, क्योंकि कि वह शास्त्र के अधिक निकट होता है । पर इसका अभिप्राय यह नहीं है कि म्लेच्छों में प्रचलित अर्थ उचित होते हुए भी प्रहण न किया जाये । यह आचार ही लोक में धर्म के प्रत्यक्ष निर्णायक के रूप में प्रचलित है । ये आठों प्रमाण धर्म के आधार हैं ।

१—मातुलस्य सुतामुद्वा मातृगोत्रां तथैव च ।

समानप्रवरां चैव त्यक्त्वा चान्द्रायण चरेत् ॥

२—होलाकाधिकरण ( १-३-८ )

३—आर्यम्लेच्छाधिकरण ( १-३ ५ )

४—पिकनेमविकरण

## २-भावना

मीमांसका का सर्वस्व भावना है। यह भावना कोई विचार नहीं है—जैसा कि लोक में प्रचलित है—अपितु एक विशेष प्रकार का व्यापार है। होने वाले कर्म की उत्पत्ति के अनुकूल प्रयोजक में रहने वाले विशेष व्यापार को मीमांसका ने भावना का पारिभाषिक रूप बताया है। “यजेत” आदि विधायक प्रत्ययों में मीमांसक दो रूप मानते हैं—प्रथम लिङ्त्व और द्वितीय आख्यातत्व। ये दोनों ही मिल कर भावना को कहते हैं। यह भावना दो प्रकार की है—१-शब्दी भावना, २-आर्थी भावना। इनमें पुरुष की प्रवृत्ति के अनुकूल प्रयोजक आचार्य आदि अथवा शब्द में रहने वाला विशिष्ट व्यापार शब्दी भावना है। यह लिङ्गत्व के द्वारा कहो जाती है। क्योंकि लिङ्ग के सुनने पर ‘यह मुझे प्रवृत्त करता है या मेरी प्रवृत्ति के अनुकूल व्यापार कर रहा है’—ऐसी नियम से प्रतीति होती है। यह प्रवृत्ति के अनुकूल व्यापार-विशेष लोक में तो पुरुष में रहने वाला अभिप्राय विशेष है—किंतु वेद में उसके अपौरुष्य होने के कारण पुरुष का प्रवेश तो संभव नहीं है—वहा तो लिङ्ग आदि शब्द ही हैं—इसलिए यह व्यापार वहाँ पुरुष में न रह कर इन शब्दों में ही रहता है—इसलिए—इसका “शब्दी भावना” यह नामकरण भी हो गया है। इस शब्दी भावना को तीन अंशों की अपेक्षा होती है—१-साध्य, २-साधन ३—इतिकर्तव्यता। साध्य को आकांक्षा होने पर वक्ष्यमाण आर्थी भावना का साध्य के रूप में, साधन को आकांक्षा होने पर लिङ्ग आदि ज्ञान का उस रूप में एवं इतिकर्तव्यता की आकांक्षा होने पर प्राशस्त्य—ज्ञान का इतिकर्तव्यता के रूप में अन्वय हो जाता है।

शाब्दी भावना के साध्य के रूप में आर्थी भावना को हम प्रस्तावना कर चुके हैं। वस्तुतः पुरुष में स्वर्ग की इच्छा से उत्पन्न याग विषयक जो प्रयत्न है, वह आर्थी भावना है। प्रवृत्ति का कराना शाब्दी भावना का कार्य है और उसका साध्य ही प्रयत्न के रूप में हमारे सामने आता है। आख्यातत्व द्वारा इसका अभिधान किया जाता है, क्योंकि "यजेत" इस आख्यात के सुनने पर "याग में यत्न करे" ऐसी प्रतीति होती है। यही प्रयत्न आख्यात का वाच्य है। यह भी उन्हीं तीनों अशों की आकाङ्क्षा करती है। इसमें साध्य की आकाङ्क्षा होने पर स्वर्ग आदि फलों का भाव्यत्वेन अन्वय हो जाता है। साधन की आकाङ्क्षा होने पर यह आदि का करण के रूप में इतिवर्तव्यता की आकाङ्क्षा होने पर प्रयाज आदि को उस रूप में अन्वय हो जाता है।

उपर्युक्त आख्यातत्व और लिङ्गत्व इन दोनों प्रकारों में आख्यातत्व दशों लकारों में रहता है, जब कि लिङ्गत्व, केवल लिङ् ही में रहता है। इस सर्व-सामान्य आख्यात का अर्थ भावना है—ऐसा मीमांसकों का सिद्धान्त है—जब कि वैयाकरण इसके विपरीत कर्ता को आख्यात का वाच्य मानते हैं। सत्तेप में जहाँ वैयाकरण कर्तृप्रधान शाब्दबोध करते हैं, वहाँ मीमांसक भावना प्रधान शाब्दबोध को अपनाते हैं। कर्ता आक्षेप से प्राप्त हो जाता है—अर्थ के रूप में उसको स्वीकार करना उचित नहीं है, क्योंकि अर्थ वह ही होता है—जो दूसरे प्रकारों से प्राप्त नहीं हो सकता है। ऐसी स्थिति में आख्यात से वाच्य भावना जब कर्ता के बिना अनुपपन्न होने लगती है, तो अपने ही आप कर्ता का आक्षेप कर लेती है, फिर उसे आख्यात का अर्थ मानने की क्या आवश्यकता है। इस प्रकार की भावना प्रथम शब्द से सद्य होने के कारण शाब्दी भावना कहलाती है। अर्थ का अर्थ फल है—और फल से सद्यन्वित होने के कारण ही हम द्वितीय भावना का आर्थी भावना यह नाम पड़ा है।

## अपूर्व

आर्थी भावना से संबन्धित यह फल विनश्वर यज्ञ, याग आदि इसके कारणों से साक्षात् नहीं प्राप्त हो सकता ? क्योंकि आर्थी भावना के संपूर्णकरण यज्ञ याग आदि शीघ्र हो विनष्ट हो जाते हैं और फल की उत्पत्ति होने तक नहीं ठहर पाते । इसलिए आर्थी भावना के साध्य स्वर्ग आदि फल और आर्थी भावना के साधन यज्ञ, होम आदि के मध्य में एक वस्तु की कल्पना करनी होती है—जिसको अपूर्व के नाम से अभिहित किया जाता है । यह आचार्य १ श्री शंकर के शब्दा में कर्म की सूक्ष्म उत्तर अवस्था है एवं फल की पूर्व अवस्था है । जिस तरह अगारों से होने वाली गरमो अंगारों के शान्त होनाने पर भी पानी आदि म आ जाती है, उसी तरह याग से होने वाला अपूर्व याग के नष्ट हो जाने पर भी कर्ता की आत्मा में अवस्थित हो रहता है और फल को उत्पन्न करा कर नष्ट हो जाता है । यह अपूर्व चार प्रकार का है—परमापूर्व, समुदायापूर्व, उत्पत्त्यपूर्व और अंगापूर्व भेद से । प्रधान के अनुष्ठान के मात्र से हो जो एक अपूर्व उत्पन्न होता है, वह उत्पत्त्यपूर्व कहलाता है । इसके अनन्तर उत्तर अंगों से जो अपूर्व पैदा होते हैं, वे अंगापूर्व कहलाते हैं । इन अंगापूर्वों से उपकृत प्रधान अपूर्व परमापूर्व को उत्पन्न करके नष्ट होजाता है । यह परमापूर्व फल के उदय होने तक यजमान की आत्मा में अवस्थित रहता है और फल को उत्पन्न करा कर नष्ट होजाता है । इस व्यवस्था से एक एक कर्म से बार बार फल की उत्पत्ति का प्रसंग भी नहीं आ पाता । वही कहीं समुदायापूर्व भी होता है । जैसे—दर्शपूर्णमास याग में दर्श के तीन प्रधान याग अपने अंगों के साथ एक समुदायापूर्व को पैदा करते हैं, उसी तरह पूर्णमास के भी । ये दोनों समुदायापूर्व मिल कर एक परमापूर्व को जन्म दे देते हैं—जो फल की उत्पत्ति करा देता है ।

१—न चानुत्तराय किमप्यपूर्व कर्म विनश्यत् फलान्तरितं फल दत्तु शक्नोति ।  
अतः कर्मणो वा सूक्ष्मा काचिदुत्तरावस्था फलस्य वा पूर्वावस्थपूर्व नामास्तीति  
तस्यते ।

## ३-अध्यायों की रूपरेखा

### कर्मभेद

उपरि प्रतिपादित अपूर्व याग, होम, दान आदि घात्वर्थों से उत्पन्न होता है। याग में देवता के उद्देश्य से द्रव्य का त्याग किया जाता है, वही जब आहवनीय आदि अग्नि को आधिकरण मान कर किया जाता है, तो होम कहलाता है। याग "यजति" से एव होम "जुहोति" से बोधित है। जैसे "दर्शपूर्णमासाभ्या स्पर्गकामो यजेत" यह याग व "अग्निहोत्रं जुहोति" यह होम का उदाहरण है। दान में अपना अपनापन सब तरह से हटा कर दूसरे का अपनापन उसमें स्थापित किया जाता है। इनको परस्पर एक दूसरे से भिन्न करने के लिए विचार शास्त्रियों ने छे प्रमाण अगोष्ठ्य किये हैं-१-शब्दान्तर २-अभ्यास, ३-संख्या, ४-संज्ञा, ५-गुण, ६-प्रकरणान्तर। एक ही प्रकरण में जब भिन्न भिन्न धातुओं से बने हुए आख्यातों का प्रयोग होता है-तो वहा शब्दान्तर होने के कारण भिन्न भिन्न कर्म मान लिये जाते हैं-जैसे "तेन सोमेन यजेत", हिरण्य-मात्रेयाय ददाति, दक्षिणानि जुहाति" आदि स्थलों में यजेत, ददाति और जुहोति ये तीनों भिन्न भिन्न घात्वर्थ हैं, इसलिए उभन्न भिन्न मावनाया, भिन्न भिन्न अपूर्व और भिन्न भिन्न कर्तों के आश्रय हैं। इसी प्रकार जब एक ही घात्वर्थ (विधि) का बार-बार अभ्यास किया जाता है तो वहा भी कर्म भेद हो जाता है-जैसे-समिधो यजति, तनू-पात यजति, इष्टो यजति, बर्हियजति, स्वाहकार यजति" इन वाक्यों



में एक ही यजति पाच बार श्रुत है-इसलिए इन्हें भिन्न भिन्न कर्म माना जाता है। काम्येष्टिकाण्ड में “दैवदेवीं सामहणीं निर्वपेद मामकाम” इसके द्वारा विहित सामहणी इष्टि की सन्निधि में श्रुत है—

“आमनमस्यामनस्य देवा इति तिस्र आहुतीर्जुहोति ।

यहां आहुतियों की तीन संख्या श्रुत है-जिसका अपने आश्रित कर्म की भिन्नता के बिना निवेश असंभव है इसलिए ऐसे स्थलों में संख्या के आधार पर कर्मभेद प्राप्ति है। “अथैष ज्योति, अथैष विश्वजाति, अथैष सर्वाज्योतिषतेन सहस्रदक्षिणेन यत्ते” इस वाक्य में भिन्न भिन्न सहायों का उल्लेख किया गया है-जिससे ये भिन्न भिन्न कर्म सिद्ध होते हैं। इसी तरह जब पहले कर्म में किसी गुण का प्रवेश न हो सके तो वह गुण भी कर्म-भेद की स्थिति उत्पन्न कर देता है-जैसे-“यदाग्नेयोऽष्टाकपालोऽमावास्याया पौर्णमास्याञ्चाच्युतो भवति” इस वाक्य में अग्निदेवता पुरोडाश, कपाल, उनकी संख्या और काल इन अनेक गुणों के विधान करने से उत्पन्नमान वाक्य भेद पहले कर्म से पृथक् कर्म का विधान करा देता है। अनुपादेय गुण से विशिष्ट पहले कर्म की अनुपस्थिति प्रकरणान्तर कहलाती है-जो भी कर्मभेद का मूल है। एक सत्रविशेष के निकट श्रुत है। “वपसद्भिश्चरित्वा मासमागतहोत्र जुहोति । मासं दर्शपूर्णमासाभ्या यजते” आदि यहां मास अनुपादेय गुण है और पूर्वे कर्म अग्निहोत्र की उपस्थिति में भी कोई प्रमाण नहीं है, इसलिए इसे नित्य अग्निहोत्र और दर्शपूर्णमास से पृथक् कर्म स्थापित करना होता है इसी तरह देश, निमित्त, फल और सत्कार्य आदि के योग होने पर भी प्रकरणान्तर से कर्मभेद होता है। ये सब प्रमाण कम स्वरूप मात्र का बोध कराने वाली उत्पत्ति विधि के सहायक हैं। इसी उत्पत्ति विधि का निरूपण विस्तरशः प्रथम और द्वितीय अध्याय का विषय रहा है। “अग्निहोत्र जुहोति” आदि उत्पत्ति विधि ही के उदाहरण हैं। यह विधि का पहला प्रकार है।

## अगत्व

वृत्तिविधि के अनन्तर दूसरा प्रकार विनियोगविधि है— जिसका निरूपण तृतीय अध्याय में किया गया है। विनियोग का अर्थ अङ्गत्वबोधन है और इसीलिए इसे अर्थात् अङ्गत्व बोधन कराने वाली विधि को विनियोग विधि कहा जाता है। यह अगत्व दूसरे के उद्देश्य से प्रवृत्त क्रिया के कारक के रूप में विहित होना है। इसके बोधन करने के लिए श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान और समख्या ये छै सहायक प्रमाण हैं। जिसके सुनने मात्र ही से अगत्व का बोध हो जाता है—ऐसे शब्द को श्रुति कहा जाता है। सब विभक्तियों में तृतीया के द्वारा सीधा ही अङ्गत्व का बोध करा दिया जाता है। यह श्रुति तीन प्रकार की है—१—विभक्तिरूप २—समानाभिधानरूप, ३—एकपदरूप। विभक्तिरूप श्रुति में प्रथमा और पष्ठो विभक्ति से रहित संपूर्ण विभक्तियों का समावेश है “ब्रीहोन् प्रोक्षति” यह द्वितीया श्रुति और “दध्ना जुहोति” यह तृतीयाश्रुति का उदाहरण है। ब्रीहि प्रोक्षण के प्रति और दधि होम के प्रति द्वितीया और तृतीया विभक्ति के द्वारा अङ्ग बनते हैं। “यजेत” आदि में भावना में सख्या आदि को अङ्गता समानाभिधान श्रुति और घात्वर्थ की भावना के प्रति, अङ्गत्व एकपदश्रुति के द्वारा होता है। श्रुति-रूपना के अनुकूल शब्द और अर्थ में रहने वाला सामर्थ्य लिंग है—जो दूसरा अङ्गत्वबोधक प्रमाण है। “बर्हिदेर्वसदनं दामि” यहाँ पर शब्दगत लिंग है—जिसके द्वारा इस मंत्र का बर्हियों के काढ़ने में विनियोग किया जाता है। ‘स्र वेणावद्यति’ आदि में यह सामर्थ्य अर्धागत है। यह लिंग सामान्यसबन्धप्रमाणान्तर-सापेक्ष और निरपेक्ष इन भेदों से दू प्रकार का है। तीसरा प्रमाण वाक्य है—जो अङ्ग और अङ्गोभाव के योग्य पदों का एक साथ उच्चारण है। ‘खादिरो यूपो भवति’ इस वाक्य में अगत्वबोधक कोई भी श्रुति नहीं होने पर भी खादिर और यूप के साथ उच्चारण होने के कारण खादिर (खेरो) यूप के प्रति अंग बनता है। प्रकरण चौथा

प्रमाण है—जिसमें फल वाले और बिना फलवाले कर्मा में एक-दूसरे की उपकार्य और उपकारक की आकांक्ष रहती है। जैसे दर्शपूर्णमास और प्रयाज आदि का। दर्शपूर्णमास को यह आकांक्षा है कि स्वर्ग के सप्तादन में उसकी कोई सहायता करे, इसी तरह प्रयाज को यह आकांक्षा है कि वे किसी फल से सन्वित हों—इस तरह एक दूसरे की यह आकांक्षा प्रकरण द्वारा अगत्व से अन्वित हो जाने पर शान्त हो जाती है। यह प्रकरण क्रिया ही का विनियोग करता है, द्रव्य और गुण आदि सिद्ध वस्तुओं का नहीं। यदि उनका कहीं ग्रहण कराया भी जाता है, तो क्रिया के द्वारा ही—साक्षात् नहीं। यह प्रकरण दो प्रकार का है—महाप्रकरण और अवान्तरप्रकरण के भेद से। फल भावना का प्रकरण महाप्रकरण होता है। जैसे दर्शपूर्णमास आदि का। यह प्रकृति में ही होता है, विकृति में नहीं। जहाँ सपूर्ण अपेक्षित अगों का उपदेश होता है, उसे प्रकृति कहते हैं और जहाँ प्रकृति से आवश्यक अगों को ग्रहण किया जाता है, वहाँ विकृतिकर्म होता है। फलभावना के बोध में पढ़ी हुई अग भावना का जो प्रकरण होता है—यह अवान्तरप्रकरण कहलाता है। जैसे अभिक्रमण आदि की प्रयाजागता। स्थान प्रमाण है—जो देश सामान्य होता है—अर्थात् एक देश में होना। यह दो प्रकार का है। पाठ से और अनुष्ठान से। पाठ भी दो प्रकार का होता है—यथासंख्यपाठ और सन्निधिपाठ भेद से। कान्येष्टिकांड में “ऐन्द्राग्नमेकादशकपाल निर्वपेत्प्रजाकाम” “ऐन्द्राग्नमेकादशकपालं निर्वपेत् वर्धमान” इन वाक्यों द्वारा विहित दृष्टियों के “उभा वार्मिन्द्राग्नौ” इन्द्राग्नी नवति पुर” यज्यापुरोनुवाक्या-युगल क्रमशः प्रथम प्रथम का और द्वितीय द्वितीय का अग वन जाता है, स्थान प्रमाण से। इसी तरह अनुष्ठान क्रम भी होता है। समारम्भ इस क्षेत्र में अन्तिम प्रमाण है जो यौगिक शब्द के रूप में परिभाषित की गई है। यह भी लौकिक और वैदिक भेद से दो प्रकार की है। आध्ययन, हौत्र आदि याज्ञिकों द्वारा कल्पित आख्याय लौकिक एवं होतृचमस, मैत्रावरुण

चमस आदि वैदिक समाख्या के उदाहरण हैं। ये सब प्रमाण एक दूसरे से क्रमशः दुर्बल हैं। श्रुति की अपेक्षा लिङ्ग, लिङ्ग की अपेक्षा वाक्य वाक्य की अपेक्षा प्रकरण, प्रकरण की अपेक्षा स्थान और स्थान की अपेक्षा समाख्या दुर्बल है। इसी क्रम से इनमें पारस्परिक विरोध होने पर एक दूसरे का बाध हो जाता है। सामान्य रूप से ये सभी अग दो प्रकार के हैं—सन्निपत्योपकारक और आरादुपकारक भेद से। जहाँ कम के अगभूत द्रव्य और देवता आदि का उद्देश्य कर उनके सस्कार के लिए विधान किया जाता है—वहाँ सन्निपत्योपकारक अग होता है। द्रव्य आदि का सस्कार होता है, इसलिए वे प्रधान हैं और कम गुण हैं। इसके विपरीत द्रव्य आदि को उद्देश्य न बना कर सीधे ही उस कर्म के अग के रूप में विधीयमान कर्म आरादुपकारक कर्म होता है। यह आरादुपकारक सन्निपत्योपकारक की अपेक्षा दुर्बल है। “श्रीहीन् प्रोक्षति” आदि के द्वारा विहित प्रोक्षण आदि कर्म सन्निपत्योपकारक एवं प्रयाज, अनुयाज आदि आरादुपकारक के उदाहरण हैं।

## प्रयुक्ति

प्रयोग का निरूपण चतुर्थ अध्याय का विषय है—इसमें कौन प्रयोज्य है और कौन प्रयोजक हैं—इसका स्पष्टीकरण किया जाता है। दूसरे के उद्देश्य से प्रवृत्त क्रिया की अनुष्ठाप्यता ही वस्तुतः प्रयोज्यत्व है—जो कि प्रयाज और दधि के आनयन आदि में विद्यमान है। यहाँ पर आमिक्षा दधि के आनयन के प्रति प्रयोजक है और दधानयन प्रयोज्य। इसी प्रकार जो दोहन आदि क्रतु के लिए हैं या पुरुषार्थ के लिए—आदि संशयों का निराकरण इस अध्याय में किया गया है कि कौन किसके द्वारा किसके लिए प्रयुक्त है।

## क्रम

क्रम पंचम अध्याय का विषय है—उसका सम्बन्ध विधि के तृतीय प्रकार प्रयोग-विधि से है। अनुष्ठान की शीघ्रता के साथ बताना ही

प्रयोग-विधि का कार्य है। अपने इस कार्य की पूर्ति के लिए प्रयोग-विधि को विधेय पदार्थों के नियत क्रम की अपेक्षा होती है—जिसके आधार पर अनुष्ठान शीघ्रता से हो सके। यह क्रम एक प्रकार का आनन्तर्य है—अर्थात् “इसके बाद यह” आदि रूप में आता है। इसके बोध के लिए भी मीमांसकों ने श्रुति, अर्थ, पाठ, स्थान, मुख्य और प्रवृत्ति को सहायक कारण के रूप में स्वीकार किया है। जहाँ अर्थ, तत्, क्त्वा, ल्यप् आदि क्रम बोधक शब्दों के द्वारा ही साक्षात् क्रम का ज्ञान कराया जाता है—वहाँ श्रुति प्रमाण होता है। जिस तरह “वेद कृत्वा वेदि करोति” यहाँ “कृत्वा” (करके) इसके द्वारा वेदकरण के अनन्तर वेदिकरण के क्रम का बोध श्रुति ही के द्वारा करा दिया गया है। इससे आगे प्रयोजन के अनुरोध से जो क्रम निश्चित किया जाता है—वह अर्थ क्रम होता है। जैसे—अग्निहोत्र जुहोति, यवागू पचति” (होम करता है और जप्सी पकाता है)। यहाँ पर यवागू के पाक का बाद में पाठ होने पर भी पहले अनुष्ठान होता है, क्योंकि उसका होम में प्रयोजन है। मंत्रपाठ या ब्राह्मणपाठों से अनुष्ठान किये जाने वाले पदार्थों में जो क्रम बता दिया जाता है—वह पाठक्रम का उदाहरण है—“समिधो अग्न आज्यस्य व्यन्तु” तनून-पादग्न आज्यस्यवन्तु” आदि मंत्र पाठ के क्रम से ही प्रयाज आदियों में क्रम का आश्रयण किया जाता है। स्थान के आधार पर होने वाले क्रम को स्थान क्रम कहा जाता है। भिन्न भिन्न काल में होने वाले अनेक पदार्थ अतिदेश से जब विभूति में जाते हैं और उन सबका वचन के बल से जब एक ही समय में अनुष्ठान प्राप्त होता है—ऐसी दशा में पहले उपस्थित होने वाले का पहले और बाद में आने वाले का बाद में अनुष्ठान हो—ऐसा जो निर्णय किया जाता है—वही स्थान क्रम है। जिस प्रकार एक दिन साध्य साधस्क सोमयाग में सबनीय पशु का पहले उपाकरण इसी के बल पर होता है। प्रधान के अनुष्ठान के क्रम से ही जहाँ अगों के अनुष्ठान का क्रम ग्रहण किया जाता है—वहाँ मुख्य क्रम होता है। जैसे—आग्नेय और अग्नीषोमीय के पौर्वापर्य के क्रम से ही

उनके निर्वाप और पुरोवाशश्रपण आदि का क्रम लिया जाता है—जिससे कि उन दोनों में अपने अगों के साथ समान व्यवधान रह जाता है। इनमें सबसे अंतिम प्रमाण प्रवृत्ति क्रम है। प्रवृत्ति से यहाँ अभिप्राय प्रथम अंग का अनुष्ठान है और उसी क्रम से जब द्वितीय, तृतीय आदि अंगों का अनुष्ठान किया जाता है—तो उसे प्रवृत्तिक्रम कहा जाता है। जिस तरह अग्नीषोमीय, सवनीय और आनुवन्ध्य इन तीनों पशुयामों में उपाकरण स्थान क्रम द्वारा हुआ, तो नियोजन आदि प्रवृत्ति क्रम से होता है—जिससे अपने अंग के साथ उनका समान व्यवधान रह जाता है। इन सब में भी श्रुति, लिंग आदि अगर-बोधक प्रमाणों की तरह ही एक दूसरे को अपेक्षा दौर्बल्य है—अर्थात् श्रुति की अपेक्षा अर्थ, अर्थ की अपेक्षा पाठ, पाठ की अपेक्षा स्थान, स्थान की अपेक्षा मुख्य और मुख्य की अपेक्षा प्रवृत्तिक्रम दुर्बल होता है। और परस्पर विरोध उपस्थित होने पर इसी क्रम से एक दूसरे को बोध लेता है। यही क्रम निरूपण पंचम अध्याय का विषय है।

## अधिकार

अधिकार का निरूपण पाठ अध्याय का विषय है। “कौन अधिकारी है, और कौन नहीं है” इस प्रकार के अधिकार का बोधन करने वाली विधि अधिकारविधि कहलाती है। “दशपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत” आदि वाक्य अधिकार विधि के उदाहरण हैं जिनमें स्वर्गकाम आदि का अधिकारी के रूप में उपादान किया गया है। पर कर्म में यह अधिकार केवल फल कामना वाले पुष्प मात्र को ही प्राप्त नहीं होता, अर्थात् उस अधिकारी में स्वाध्यय अध्ययन से संपादित अक्षरप्रश्नों से विशिष्ट उस उस वृत्तिविषयक अर्थज्ञान आधान से सिद्ध अग्निमत्ता और उस कर्म के अनुष्ठान की शक्ति भी योग्यता के रूप में होना अनिवार्य है। ये सब अधिकारी को सामान्य योग्यता है। प्रत्येक क्रतु के लिए कुछ एक विशेष योग्यताएँ भी होती हैं। सामान्य भा इन्हीं सामान्य योग्यताओं में समि-

लित है। आधान सिद्ध अग्नि और अध्ययन के न होने के कारण शूद्रों के लिए कर्म का अधिकार नहीं है। इसी तरह पक्षियों का भी नहीं है। देवता मीमांसकों के मत में शरीरधारी नहीं है। इसलिए उनका भी कर्म में अधिकार नहीं है। इसी प्रकार अगहीन मनुष्यों का भी कर्मानुष्ठान में अधिकार नहीं है, क्योंकि वे विधि विधान के अनुसार कर्म का अनुष्ठान नहीं कर सकते। अथा घो आदि को नहीं देख सकता, भूक भत्र का उच्चारण नहीं कर सकता, पगु इधर उधर की परिक्रमा आदि नहीं कर सकता और वर्धिर मन्त्र आदि को सुन नहीं सकता, अतः इन्हें अधिकार का न मिलना व्यावहारिक है। “वर्षासु रथकारोऽग्निमाधधीत” (वर्षाओं में रथकार अग्नि का आधान करे) “एतया निषादस्थपतिं याजयेत्” आदि विशेष वाक्यों के द्वारा रथकार और निषादस्थपति (खाती और गुह) जैसे शूद्रों को भी विशेष अधिकार प्राप्त हो जाता है। प्रायः अग्निहोत्र आदि कर्मों में स्त्रीसबलित पुरुष हो का सामान्य अधिकार है।

इन सब अधिकारों में प्रतिनिधि को भी स्थान दिया गया है। जब विहित द्रव्य प्राप्त नहीं होता हो, तब उसके समान वतना ही कार्य करने में समर्थ दूसरा द्रव्य उसके स्थान पर अपना लिया जाता है—जिसे प्रतिनिधि कहा जाता है। जिस तरह दर्शपूर्णमास याग में ‘वीहिभिर्यजेत’ इस वाक्य के द्वारा विहित वीहि जब प्राप्त नहीं होते, तो उनके स्थान पर नीवारों को अपना लिया जाता है। यह प्रतिनिधि-ग्रहण केवल दृष्ट अर्थ ही के स्थल में होता है—यही से सिद्ध प्रतिनिधि परिग्रह न्याय लोक में भी सर्वथा प्रचलित है—जहाँ वादा प्रतिवादी अपने प्रतिनिधि के रूप में वकील को प्रस्तुत कर देते हैं और राजा भिन्न-भिन्न अधिकारियों को।

### अतिदेश

पष्ठ अध्याय तक उपदेश से सर्वाधिक विषयों का निरूपण किया गया है। सप्तम से चलने वाले उत्तरपट्टक में अतिदेश से सम्बन्धित

विषयों पर विचार किया जाता है। एक जगह सुने हुए अगों को दूसरे स्थान पर पहुँचाने वाले शास्त्र को अतिदेश कहा जाता है। यह अतिदेश मुख्य रूप से तीन प्रकार का होता है—१-वचनातिदेश, २-नामातिदेश और चोदनालिंगातिदेश भेद से। जहाँ प्रत्यक्ष वचन से ही अतिदेश श्रुत होता है, उसे प्रत्यक्ष-वचनातिदेश कहा जाता है। जैसे—वैश्वदेव के वरुण प्रधास नामक पर्व में “एतद्ब्राह्मणान्येष पञ्च हवींषि” आदि वाक्य श्रुत हैं—जो सम्पूर्ण ब्राह्मण-विहित पदार्थों की “एतद्ब्राह्मणान्येष” इस प्रत्यक्ष वचन से प्राप्ति कराता है। नाम के सादृश्य पर जहाँ पदार्थों की प्राप्ति होती है—वहाँ नामातिदेश होता है। जिस प्रकार “उपसद्भिश्चरित्वा मासमग्निहोत्रं जुहोति” इस वाक्य में श्रुत अग्निहोत्र यह नाम प्रसिद्ध अग्निहोत्र से धर्मों को आकृष्ट कर लेता है, इसलिए यह नामातिदेश है। शब्दगत या अर्थगत लिंग से सामान्य रूप से जहाँ पदार्थों की कल्पना की जाती है—वहाँ चोदनालिंगातिदेश होता है। जैसे सौर्य याग में निर्वाप, एक देवता, औषध द्रव्य ये तीन लिंग हैं। ये सभी आग्नेय याग में भी हैं। इसलिए आग्नेय की समानता होने के कारण सौर्ययाग में उन सब धर्मों का अतिदेश हो जाता है। कहीं कहीं स्थानापत्ति और आश्रय से भी धर्मों का अनिदेश हो जाता है। इन तीनों अतिदेशों में प्रत्यक्षवचनातिदेश सबसे प्रबल है, क्योंकि वह, प्रत्यक्ष श्रुत वाक्य के आधार पर होता है। नामातिदेश उसकी अपेक्षा और चोदनालिंगातिदेश नामातिदेश की अपेक्षा भी दुर्बल है। यही अतिदेश सामान्य और विशेष रूप से सप्तम और अष्टम इन दोनों अध्यायों का विषय है।

उह

ऊह नवम अध्याय का विषय है। यह अतिदेश के बाद होता है—इसीलिए अतिदेश के निरूपण करने के अनन्तर इसकी चर्चा की जाती है। प्रकृति के पदार्थ विकृति में कार्य के मुल से प्राप्त हुए,



किन्तु जब विकृति में उस प्रकार का कार्य न होकर दूसरे प्रकार का कार्य होता है, तो उस आये हुए पदार्थ को उसी कार्य के अनुसार घनाकर जिस शास्त्र से ग्रहण किया जाता है—वह शास्त्र ऊह कहलाता है। यह ऊह तीन प्रकार का है—मत्रोह, समोह और सस्कारोह भेद से। “अग्नये जुष्टं निर्वपामि” यह निर्वपमत्र जब सौयं याग में अतिदेश से प्राप्त होता है, तो प्रकृत याग के देवता के प्रकाशन के लिए इस मत्र में अग्नि के स्थान पर सूर्य का ग्रहण कर लिया जाता है इसी लिए यह मत्रोह है। इसी तरह प्रकृति के साम में यदि आई भाव आदि रूप होते हैं, तो वे विकृति की स्थिति के अनुसार एकार आदि के रूप में बदल जाते हैं यही सामोह है। प्रोक्षण आदि सस्कार ग्रीहियों के स्थान पर आये हुये नीवार आदि के भी होते हैं—ये सस्कारोह के उदाहरण हैं। यह ऊह तभी होता है, जब कि हम संपूर्ण घर्षों को अपूर्व के लिए स्वीकार करते हैं।

## बाध

बाध दशम अध्याय का विषय है—जिसका अभिप्राय निवृत्ति है। प्रकृति के अतिदेश से जिन अगों की प्राप्ति संभव हो—उनका किसी भी कारण से विकृति में अनुष्ठान न होना बाध है। यह तीन निमित्तों से होता है—अर्थलोप से, प्रत्याम्नान से और प्रतिषेध से। जैसे “प्राजापत्यं घृते चरुं निर्वपेच्छतकृष्णलमायुष्कामः” इस आयुष्काम इष्टि में द्रव्य के रूप में विहित कृष्ण ( सोने के टुकड़े ) ग्रीहियों के स्थान पर हैं—इसीलिये ग्रीहियों की तरह अतिदेश से उनका भी अवघात प्राप्त होता है। किन्तु वह यहाँ नहीं होता, क्योंकि यहाँ तुल्य नहीं होने के कारण अवघात का कोई प्रयोजन नहीं है। अवघात का यह बाध प्रयोजन के लोप से होने वाला बाध है। विकृति विशेष में “नीवारश्चरुर्मवातः” ऐसा आम्नान है। इसके द्वारा अतिदेश से प्राप्त ग्रीहियों का नीवार से बाध हो जाता है। यह बाध प्रत्याम्नान बाध का उदाहरण है। प्रतिषेध बाध

में अतिदेश से प्राप्त होवृत्तरण आदि की “नार्णेय वृणीते, न होता रम्” आदि निषेध वाक्यों से निवृत्ति कराई जाती है। इन तीनों निमित्तों से होने वाला बाध प्राप्तबाध और अप्राप्त बाध ये दो भेद रखता है—जिसमें प्राप्तबाध दशम अध्याय और अप्राप्त बाध तृतीय अध्याय का विषय है।

## तन्त्र

तन्त्र एकादश अध्याय का विषय है। अतिदेश से प्राप्त हुए पदार्थों की बाध और समुच्चय के द्वारा मात्रा निर्धारित हो जाने पर भी कहीं कहीं अनेक प्रधान जब एक साथ अनुष्ठित किये जाते हैं—तब उनके उद्देश्य से अगों के एक अनुष्ठान हो को प्रयोग विधि बोधित करती है। यही एक बार अनुष्ठान तन्त्र है—जिसको “अनेकों के उद्देश्य से अगों का एक ही बार अनुष्ठान तन्त्र है” इस रूप में परिभाषित किया जाता है। यह प्रकृति और विकृति दोनों में होता है। प्रकृति में दर्श और पूर्णमास के आग्नेय आदि तीनों यागों के उद्देश्य से प्रयाज और अनुयाज आदि का एक ही बार अनुष्ठान तन्त्र के कारण होता है। इसी प्रकार विकृति में भी चातुर्मास्य के वैश्वदेव आदि पर्वों में प्राप्त आग्नेय आदि के उद्देश्य से अतिदिष्ट प्रयाज, अनुयाज आदि का एक ही बार अनुष्ठान होता है। इसीलिए प्रकृति और विकृति दोनों ही तन्त्र के क्षेत्र हैं। इसी तरह कहीं कहीं विशेषताओं के कारण आवृत्ति भा होती है जिसको आवाप के नाम से अभिहित किया जाता है।

## प्रसंग

प्रसंग द्वादश अध्याय का विषय है। दूसरे से उपकार का लाभ हो जाने के कारण प्रयुक्त अगों का अनुष्ठान न करना प्रसंग है। जिस प्रकार भोजन गुरु के लिए बनाया गया था और उसी समय दामाद आ गया, तो उसके स्वागत का काम भी उसी से हो गया और उसके लिए एक आयोजन नहीं करना पड़ा। वैदिक दृष्टि से पशुयाग के लिए

प्रयाज का अनुष्ठान किया, उसी से पशुपुरोडाश का भी उपकार हो गया। उसके लिए प्रयाज के पृथक् अनुष्ठान की आवश्यकता नहीं रह गई। यही प्रसंग है। तत्र में अनेकों के उद्देश्य से एक का अनुष्ठान किया जाता है, जब कि प्रसंग में दूसरे के लिए अनुष्ठित ही स्वयं का उपकार कर देता है। इस प्रकार ये बारह अध्यायों के बारह स्वतंत्र पदार्थ हैं जिनकी रूपरेखा इस स्तम्भ में प्रस्तुत की गई है। विस्तृत ज्ञान के लिए महामहोपाध्याय श्री चित्र स्वामी शास्त्री द्वारा रचित तत्र-सिद्धान्त रत्नावली या शास्त्रदीपिका का अध्ययन करना चाहिए।

इही द्वादश अध्यायों के प्रकरण में सक्षेपशः उत्पत्तिविधि, विनियोगविधि, प्रयोगविधि और आधिकारविधि इन विधि के प्रमुख भेदों का अनुरूपण किया जा चुका है। इनके अतिरिक्त भी अपूर्वविधि, नियमविधि और परिस्वर्याविधि ये तीन विधि के प्रकार शैली की दृष्टि से अभिमत हैं। अपूर्ण विधि में सर्वथा अप्राप्त अर्थ का बोध कराया जाता है। जैसे 'अग्निहोत्र जुहोति'। इस विधि की प्रवृत्ति से पूर्व अग्निहोत्र सर्वथा अप्राप्त था। नियम विधि में पक्ष में अप्राप्त अर्थ की प्राप्ति कराई जाती है। "ब्रीहो न वहि-त" आदि विधियाँ इसके उदाहरण हैं। इस विधि के अभाव में ब्रीहियों का तुल्यविमोह (पुरोडाश बनाने के लिए) ऊपल, मुसल, पत्थर से कूटना, नाखूनों से छीलना आदि अनेक साधनों से प्राप्त होता है। पर इन सब साधनों का एक ही क्षण में तो उपयोग नहीं हो सकता। तब एक एक बार में एक एक को अपनाना होगा। जिस समय पत्थर से कूटना प्राप्त होगा, उस समय नखाविदलन नहीं होगा और जिस समय नखाविदलन प्राप्त होगा, उस समय अवहनन प्राप्त नहीं होगा। इस क्रम से अवहनन की भी कभी तो प्राप्ति हुई, पर वह पाक्षिक है। अर्थात् एक पक्ष में है और एक में नहीं है। जिस पक्ष में अवहनन को प्राप्ति कराती है अर्थात् सब पक्ष तत्काल ही अपूर्ण वे नियम एसी दशा में इस

विधि के द्वारा सिद्ध होता है, इसी लिए इसे नियमविधि कहा जाता है। इस नियम का दृष्ट फल न हो कर केवल अदृष्ट फल ही है। परिसर्या-विधि में एक ही स्थान पर दो ऋगों को या दो कर्मों में एक अग की एक साथ प्राप्ति होती है, उन दोनों में एक की निवृत्ति कराई जाती है। परिसर्या का अर्थ वर्जन है। गृहमेधीय ईष्ट में आज्यभाग और अन्य ऋगों की एक साथ प्राप्ति हुई-उसको "आज्यभागौ यजति" इस विधि ने केवल आज्यभाग तक ही सीमित कर अन्य अगों का व्यावृत्ति करा दी, इसलिए यह विधि परिसर्याविधि हुई। लाक्षणिक और श्रौत ये, दो इसके मुख्य प्रकार हैं जिनमें लाक्षणिक परिसर्या स्वार्थहानि, परार्थ-स्वीकार और प्राप्तबाध इन तीन दोषों से प्रस्त होती है, पर श्रौत परिसर्या में ये दोष नहीं होते। इन्हीं आभिप्रायों को सूत्ररूप में वातिक-कार ने इन शब्दों में व्यक्त किया है "विधिरत्यन्तमप्राप्ते, नियम पात्तिके सति। तत्र चायत्र च प्राप्ते, परिसर्येति गीयते"। नियमविधि सत्ता का बोध कराती है, जब कि परिसर्याविधि यजित करती है। यही इन दोनों में मौलिक अंतर है। "सोमेन यजेत" आदि स्थलों में विशिष्ट विधि भी मानो जाती है।

## उपसंहार

ये तीनों कांड मीमांसा दर्शन की सत्क्षिप्त रूपरेखाओं के परिचायक हैं। विचार कांड इस दर्शन की औपरिक रूपरेखा है, तो ज्ञान और क्रमकांड इसके आन्तरिक स्वरूप के सकलन हैं। ये तीनों मिल कर यह बताने के लिए पर्याप्त हैं कि यह दर्शन अन्य दर्शनों को अपेक्षा कितन विशाल और विचार-प्रधान है। इसके अध्ययन के लिए विस्तृत विचार शक्ति के साथ साथ गभीर वैदुष्य की भी आवश्यकता है। क्रम-कांड का विषय आज के युग में ज्ञान कांड के विषय से भी अधिक दुभरे हो गया

१-विधि भाग के विशेष मनन के लिए अथर्व्य दीक्षित जा का 'विधि रसायन' पटना चाहिए

है—यह हमारा दुर्भाग्य है। एक वह युग था—जब कि हमारे देश के घर घर की स्त्रिया तक चाकी, चूल्हे के संपूर्ण साधनों की तरह इसके विषय पर पूर्ण अधिकार रखती थीं। घर घर में यज्ञ, याग का प्रचार था। स्थान स्थान पर इस विषय का प्रायोगिक स्वरूप देखने को मिलता था। आज यह केवल शास्त्र-चर्चा का विषय रह गया है—यही इसकी कठिनता का मौलिक कारण है। कर्म-कांड के अध्ययन से पूर्व उन उन वैदिक शास्त्रांशों का व्यापक अध्ययन अनिवार्य है और उसी के द्वारा इस विषय की गहराई तक पहुँचा जा सकता है। विशेष रूप से यदि विचार किया जाये, तब तो इसका ज्ञानभाग भी इसी भाग पर अवलंबित है, क्योंकि यही इसका प्रतिपाद्य है। मीमांसकों ने इस कर्म कांड के प्रतिपादन के अतिरिक्त वेद का कोई प्रतिपाद्य ही नहीं माना, किन्तु उनका यह कर्म-कांड कोई छोटा मोटा विषय नहीं है, अपितु इसमें संपूर्ण ज्ञान विज्ञान और सपन्नताओं का समावेश है। इसीलिए हमारे यहाँ के महान् विचारकों ने इसे अपने जीवन के सर्वस्व के रूप में संमानित किया है। गीता और उसका कर्म-योग इसी समान का ज्वलन्त प्रतीक है। उपनिषद् आदि के द्वारा भी आत्मा की स्तुति कर इसी के कर्ता को प्रोत्साहित किया जाता है। इस प्रकार यथार्थ कर्म में आदर्श ज्ञान का समन्वय कर इस दर्शन ने दर्शनों के क्षेत्र में एक अपूर्व और महत्त्वपूर्ण प्रतिष्ठा प्राप्त की है—इसमें कोई सशय नहीं। इसके द्वारा यह स्पष्ट उद्घोषित कर दिया गया है कि दर्शन केवल कन्दराओं में बैठ कर चिन्तन करने का विषय नहीं है, अपितु उसे कर्म से भी देखा जा सकता है। इसी कर्म में संपूर्ण दार्शनिक स्वरूप की प्रतिष्ठा इस दर्शन की सबसे बड़ी देन है—जिसका संक्षिप्त सकलन यह ग्रन्थ है।

